VISIT…

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 26

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK
IM AUSGANG VON LEIBNIZ

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK IM AUSGANG VON LEIBNIZ

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Sommersemester 1928
herausgegeben von Klaus Held

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1978
Satz und Druck: Limburger Vereinsdruckerei GmbH
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITUNG

I. Vom herkömmlichen Begriff der Logik 1
II. Hinführung zur Idee der Philosophie 7
III. Die Bestimmung der Philosophie nach Aristoteles 11
IV. Die Grundfrage der Philosophie und die Frage nach dem Menschen 18
V. Grundprobleme einer philosophischen Logik 23
VI. Die überlieferte Einteilung der Logik und die Aufgabe des Rückgangs auf die Fundamente dieser Logik 27

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK

Vorbemerkung 33

ERSTES HAUPTSTÜCK

Destruktion der Leibnizschen Urteilslehre auf die metaphysischen Grundprobleme 35

§ 1. Kennzeichnung der allgemeinen Struktur des Urteils . . . 37
§ 2. Das Urteil und die Idee der Wahrheit. Die Grundformen der Wahrheit 47
In memoriam Max Scheler 62
§ 3. Die Idee der Wahrheit und die Grundsätze der Erkenntnis . 64
Zusammenfassende Wiederholung 70
§ 4. Die Idee der Erkenntnis überhaupt 71
§ 5. Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden . . 86
a) Die Monade als Drang 86
b) Zwischenbetrachtung zum Leitfaden der Seinsauslegung . 106
c) Die Struktur des Dranges 111
§ 6. Die Grundauffassung des Seins überhaupt *(nicht ausgeführt)*
§ 7. Urteilstheorie und Seinsauffassung. Logik und Ontologie . . 123

ZWEITES HAUPTSTÜCK

Die Metaphysik des Satzes vom Grunde als des Grundproblems der Logik 135

Erster Abschnitt: Die Freilegung der Problemdimension 146

§ 8. Der Satz vom Grunde als Denkregel 147

§ 9. Das Wesen der Wahrheit und ihr Wesensbezug zu ›Grund‹ . 153
a) Das Wesen der Aussagewahrheit 153
b) Intentionalität und Transzendenz 160
§ 10. Das Transzendenzproblem und das Problem von Sein und Zeit 171

Anhang: Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentalontologie 196

Zweiter Abschnitt: Das Problem des Grundes 203

§ 11. Die Transzendenz des Daseins 203
a) Zum Begriff der Transzendenz 203
b) Das Phänomen der Welt 218
c) Freiheit und Welt 238
§ 12. Transzendenz und Zeitlichkeit (nihil originarium) 252
§ 13. Die in der Zeitlichkeit sich zeitigende Transzendenz und das Wesen des Grundes 273
§ 14. Das Wesen des Grundes und die Idee der Logik 280

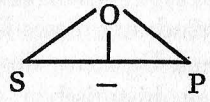
Beilage: Ferne und Nähe 285

Nachwort des Herausgebers 287

EINLEITUNG

I. Vom herkömmlichen Begriff der Logik

Der Ausdruck ›Logik‹ ist die Abkürzung des griechischen λογική; zu ergänzen ist dabei ἐπιστήμη: Wissenschaft, die vom λόγος handelt. Λόγος bedeutet hier soviel wie Rede, und zwar im Sinne von *Aussage*, Prädikation; diese besteht darin, etwas von etwas auszusagen: der Körper ist schwer, das Dreieck ist gleichseitig, Kant starb im Jahre 1804, ›König‹ ist ein Substantivum, die Natur ist vorhanden. Solche Aussagen geben einem *Bestimmen von etwas als etwas*, einer determinatio, Ausdruck. Dieses Bestimmen nennen wir *Denken*. Logik, die Wissenschaft vom λόγος, ist demnach Wissenschaft vom Denken. Das denkende Bestimmen ist aber als Bestimmen von etwas als etwas immer zugleich eine Bestimmung *über* . . .: Etwas, nämlich z. B. der Körper, wird als etwas, z. B. als schwer, bestimmt. Die ›Beziehung‹: etwas (ausgesagt) von etwas, die Prädikation, ist in sich zugleich bezogen auf ein Seiendes, darüber in diesen Bestimmungen eine Bestimmung gegeben wird. Das Worüber ist das Seiende selbst. Das Wovon ist dieses Worüber als Gegenstand der Prädikation. Es geht also um die gliedernde Aufdeckung und Bestimmung des Seienden selbst, was wir so darstellen könnten:



Seiner eigenen Tendenz nach sucht das so verstandene Bestimmen sich anzumessen an das, worüber die Aussage ergeht. Diese Anmessung an das, worüber die Bestimmung und Aussage ergeht, die adaequatio, kennzeichnet das, was wir allgemein mit Wahrheit der Aussage meinen. Der λόγος kann ange-

messen und unangemessen, wahr oder falsch sein. Jeder faktisch vollzogene λόγος ist, weil er wesenhaft immer Aussage über etwas ist, notwendig entweder wahr oder falsch. (Eine These freilich, die uns noch eingehend beschäftigen wird.)

Logik als Wissenschaft vom λόγος untersucht nun nicht alle faktischen Aussagen, die je über alles Mögliche und Unmögliche gemacht worden sind, die wahren und die falschen, noch auch nur alle wahren, sondern sie fragt nach dem, was zu einem λόγος, einer Aussage, einem Bestimmen, überhaupt gehört, worin das Wesen des Denkens überhaupt liegt.

Denken aber ist Denken *über* etwas. Jedes wirkliche Denken hat sein Thema, bezieht sich so auf einen bestimmten Gegenstand, d. h. je auf ein bestimmtes Seiendes, das uns entgegensteht, ein Naturding, ein geometrisches Objekt, ein geschichtliches Ereignis, eine ›sprachliche Erscheinung‹. Diese Gegenstände (der Natur, des Raumes, der Geschichte) gehören verschiedenen Gebieten an; sie sind in ihrer Sachhaltigkeit verschieden, hinsichtlich ihres Was je etwas völlig anderes — Pflanzen sind etwas anderes als geometrische Objekte, diese wieder total verschieden von einem literarischen Werk etwa —, aber auch bezüglich der Weise, wie sie sind, naturhaft oder geschichtlich. Entsprechend der Verschiedenheit in dem, was das Seiende jeweils ist und wie es ist, wird auch das denkende Bestimmen desselben, das sich dem jeweiligen Seienden anmessen soll, dieser Verschiedenheit Rechnung tragen müssen; das denkende Bestimmen, d. h. die Begriffsbildung wird in den verschiedenen Gebieten eine andere sein. Entsprechend ist die wissenschaftliche Untersuchung dieses Denkens je verschieden: Logik des physikalischen Denkens, des mathematischen Denkens, des philologischen, historischen, theologischen und erst recht des philosophischen Denkens. Die Logik dieser Disziplinen ist sachhaltig; sie ist eine *materiale Logik*.

Aber eine Logik schlechthin — eine ›allgemeine‹ Logik, die weder auf das denkende Bestimmen von Natur, noch auf das von Raum oder Geschichte bezogen ist — Logik schlechthin hat

zum Thema das Denken über . . . Worüber denn? Ihr Thema ist zwar das Denken über . . . im Allgemeinen — aber dessen Gegenstand ist je ein bestimmter. Und doch ist Thema der Logik nicht das Denken über dies oder das. Ist ihr Thema also ein Denken von Nichts? ›Nichts-denken‹ ist zweideutig: Es kann erstens bedeuten: nicht denken — aber Logik als Wissenschaft vom Denken wird offensichtlich nie vom Nichtdenken handeln; zweitens kann es bedeuten: das Nichts denken, das heißt jedoch: ›etwas‹ denken. Im Denken des Nichts, bzw. in der Anstrengung, ›es‹ zu denken, bin ich denkend bezogen auf das Nichts, dieses ist das Worüber.

Jedes Denken ist qua Denken bezogen auf . . .; nehme ich nun das Denken überhaupt, dann ist es beliebig, worauf. Doch Beliebigkeit des Gegenstandes heißt nicht: überhaupt kein Gegenstand, sondern: gerade je einer, aber beliebig welcher, — jedes erdenkliche Etwas. Worauf das Denken sich bezieht, ist — logisch gesehen — beliebig und kann aus der Idee des Denkens überhaupt nicht entschieden werden. Logik schlechthin, als Wissenschaft vom Denken überhaupt, betrachtet freilich nicht das Denken qua Denken dieses oder jenes so und so beschaffenen Gegenstandes, sie achtet nicht auf das besondere Was- und Wie-sein dessen, worauf das Denken sich bezieht; aber dieses Absehen von der jeweiligen Sachhaltigkeit und Seinsart des Gedachten besagt nie, daß das Denken sich überhaupt nicht auf etwas bezöge, sondern besagt nur: das, was Gegenstand des Denkens ist, ist beliebig — wenn das, worüber das Denken denkt, nur überhaupt als *etwas* entgegensteht. Aufgrund dieser Beliebigkeit spielt die spezifische Sachhaltigkeit keine Rolle; die ›Materie‹, das Was der Gegenstände ist gleichgültig; es kommt nur darauf an, daß überhaupt etwas im Denken gemeint ist. ›Überhaupt etwas‹ — unangesehen seines Was (seiner Materie) — ist kein bestimmter sachhaltiger Gegenstand, sondern nur die ›Form‹ von einem Gegenstand. Das Denken, genommen als Denken über etwas, bei beliebiger Sachhaltigkeit, ist das formale Denken im Unterschied vom materialen, sach-

haltigen. Dieses formale Denken ist nicht gegenstandslos, sondern sehr wohl gegenständlich, aber bei sachhaltiger Beliebigkeit. Die allgemeine Logik als Wissenschaft vom formalen Denken ist daher *formale Logik*.

Diese allgemeine Logik, die Logik schlechthin, handelt dann von dem, was zu einem Denken über etwas überhaupt gehört, von dem, was Denken überhaupt innerlich möglich macht, von der Gesetzlichkeit, der jedes Denken als Denken genügen muß. So bezeichnet man die Logik auch als Wissenschaft von den formalen Regeln des Denkens; doch diese Bezeichnung bleibt unklar. Auch das Problem der ›Wahrheit‹, obzwar nur in formaler Hinsicht, gehört in die Logik, nicht nur das der Richtigkeit. Richtigkeit und ›formale Wahrheit‹ (d. h. Form der Wahrheit überhaupt) sind nämlich nicht dasselbe; hier besteht bei Kant eine Unklarheit.

Obwohl der strenge Begriff der formalen Logik nur selten und nie in seinem Prinzip entwickelt wurde, so ist doch das, was in ihr begriffen werden soll, zum Teil — obzwar verworren — dasjenige, was sich unter Anstoß von Aristoteles seit der Stoa in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten als eine Schuldisziplin ausgebildet und verhärtet hat. Diese Logik hat Kant im Auge, wenn er sich über sie in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (B VIII f.) in folgender Weise ausspricht: »Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint. . . . Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat.« Daß Kant selbst, wennschon recht undeutlich und unsicher, einen Schritt getan hat, der der erste Schritt vorwärts ist in der philosophischen Logik seit Aristoteles und Plato, soll jetzt noch nicht besprochen werden.

Die so gekennzeichnete formale Logik ist es aber auch, die, undeutlich genug, vorschwebt, wenn man von ›Logik‹ spricht. Von ihr erzählt man bis heute, wenn auch mit einigen Bedenken, sie sei die Vorschule für das wissenschaftliche Studium, und zugleich auch die Einführung in die Philosophie.

Aber dieser — im Kern vielleicht rechten — Einschätzung der Logik steht eine allzu häufige Erfahrung entgegen, die wir uns nicht verschweigen dürfen: Diese unentwegt von den Philosophieprofessoren vorgetragene Logik spricht den Hörer nicht an, sie ist nicht nur bis zur Öde trocken, sie läßt den Hörer am Ende ratlos stehen; er findet zwischen dieser Logik und seiner eigenen Wissenschaft keinen Zusammenhang; und noch weniger wird einsichtig, welchen Nutzen sie haben soll, es sei denn einen so kümmerlichen und im Grunde unwürdigen, wie es die Zubereitung eines mehr oder minder bequemen Stoffes für ein Examen ist. Diese technische und schulmäßige Logik verschafft aber auch keinen Begriff der Philosophie; die Beschäftigung mit ihr läßt den Studenten außerhalb der Philosophie stehen, wenn sie ihn nicht gar davon abdrängt.

Andererseits ist es gewiß kein Kriterium für die Echtheit und das innere Recht einer Wissenschaft oder philosophischen Disziplin, ob sie beim Hörer anspricht oder nicht — und das am allerwenigsten heute, wo die innere Auflehnung gegen die Wissenschaft, der Sklavenaufstand gegen die Rationalität und der Kampf gegen den Intellektualismus zum vornehmen Ton gehört. Also ganz und gar nicht, um eine Kollegvorlesung unterhaltsamer und schmackhafter zu machen, bedarf es einer anderen Logik, sondern einzig darum, weil die sogenannte Logik

gar keine Logik ist und mit Philosophie nichts mehr gemein hat.

Am Ende ist in der Tat die Logik die Vorschule für das wissenschaftliche Studium überhaupt und gilt mit Recht zugleich als ein wesentlicher Weg in die Philosophie, — vorausgesetzt, daß sie selbst philosophisch ist. Darum die Forderung: die Logik soll anders, soll philosophisch werden!

Doch was ist das für ein Unterfangen, eine zweitausendjährige Tradition aus den Angeln heben zu wollen? Ist denn nicht die Absicht überhaupt widersinnig? Soll etwa eine neue Logik geschaffen, sollen neue Gesetze des Denkens gefunden und die alten gestürzt werden? Läßt sich etwa der Satz vom Widerspruch — in Kants Formulierung: »Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.« (Kr. d. r. V. A 151, B 190) — durch einen besseren ersetzen? Oder ist das principium rationis sufficientis (nihil sine ratione) — das unter anderem besagt: Jede wahre Aussage bedarf ihres Grundes — etwa entbehrlich zu machen durch eine neue Logik? Wenn aber nicht, was soll diese Absicht dann? Gibt es überhaupt neue, oder besser: radikalere Möglichkeiten des philosophischen Fragens angesichts z. B. der genannten Grundgesetze des Denkens? Sind diese Gesetze nicht durchaus *selbstverständlich*, für jedermann ohne weiteres einsichtig und überzeugend? Kann mehr davon gesagt werden, als daß man sie ›formuliert‹: $A = A$; $\text{non}A \neq A$?

Allein — wenn es zum Wesenscharakter der Philosophie gehörte, gerade das Selbstverständliche zum Unverständlichen und das Fraglose zum Fragwürdigen zu machen! Wenn die Philosophie zur Aufgabe hätte, den gemeinen Verstand aus seiner vermeintlichen Selbstherrlichkeit aufzuschrecken! Wenn die Philosophie eine Funktion der Erweckung hätte, damit wir wach werden, um zu sehen, daß wir zumeist ausschließlich in den äußeren Bezirken unseres Daseins — auch in geistigen Dingen — mit viel Geschrei und Aufwand an Betrieb herumirren! Wenn der Philosophie solches aufgegeben wäre, dann könnte

am Ende auch und gerade die Idee dessen, was wir Logik nennen, ursprünglich erfaßbar werden; es könnte sich zeigen, daß wir vor Aufgaben stehen, die hinter der, die die antiken Philosophen übernehmen mußten, um nichts zurückbleiben.

Wenn es gelingt, die Idee einer philosophischen Logik sichtbar zu machen, dann wird auch die eigentliche Geschichte der Logik durchsichtig; dann zeigt sich, daß der Faden ihrer ›Entwicklung‹ bereits bei Aristoteles und Plato abriß und seitdem unauffindbar geblieben ist — bei allen neuen Impulsen, die durch Leibniz, Kant und Hegel und zuletzt durch Husserl in die Logik kamen.

II. Hinführung zur Idee der Philosophie

Aber wie soll eine *philosophische* Logik in Gang gebracht werden? Woher sollen wir auch nur ihre Idee nehmen?

Der Weg scheint einfach zu sein: Es gilt nur, den Begriff der Philosophie zu umgrenzen und im Lichte dieses Begriffes zu bestimmen, was Logik ist. Allein, dieser Weg ist ein weiter Umweg; vor allem stellt sich die Frage: woher nehmen wir den Begriff der Philosophie? Sie ist ja nicht ein vorhandenes Ding, das vorliegt und darüber wir Ansichten haben und austauschen können. Gewiß wird die Idee der Logik ihren Ursprung in der Idee der Philosophie haben; das besagt aber nichts über die Art und Weise, wie und in welcher Ordnung wir diesen Ursprungszusammenhang erfassen.

Wir wählen zur Kennzeichnung der Idee der philosophischen Logik einen anderen Weg: Wir versuchen, die traditionelle Logik so aufzulockern, daß in ihr zentrale Probleme sichtbar werden, und wir lassen uns vom Gehalt dieser Probleme selbst in deren Voraussetzungen zurückführen. Auf diese Weise gelangen wir unmittelbar in die Philosophie selbst; wir brauchen dann gar nicht mehr erst zu fragen, wie sich diese logischen

Probleme zur Philosophie verhalten. Dieses Verfahren hat einen mehrfachen Vorzug. Wir gewinnen zunächst einmal eine Vertrautheit mit dem, was in der überlieferten Logik abgehandelt wird. Ihr Inhalt mag noch so abgestorben sein — er ist einmal einer lebendigen Philosophie entsprungen; es gilt, ihn aus der Versteinerung zu lösen. So aber gewinnen wir zugleich eine Vertrautheit, durch die der überlieferte Stoff in den Gesichtskreis nicht beliebiger, sondern der zentralen Probleme der Philosophie gerückt wird. Damit gewinnen wir schließlich auf konkretem Wege einen Begriff von der Philosophie; wir erhalten eine Ein-führung in die Philosophie, die nicht draußen stehen bleibt und Geschichten davon erzählt, was man über die Philosophie gedacht hat und heute vielleicht denken könnte, sondern die hineinführt in sie selbst. Man kann nie ›so im Allgemeinen‹ philosophieren, sondern jedes echte philosophische Problem ist je ein einzelnes bestimmtes. Aber kein echtes philosophisches Problem ist andererseits eine sogenannte Spezialfrage: jedes echte Problem ist ein grundsätzliches.

NB. Die weitgehende Unfruchtbarkeit der akademischen Vorlesungen über Philosophie hat mit darin ihren Grund, daß man bestrebt ist, die Hörer in einem Semester möglichst über alles, was es in der Welt gibt, oder gar über noch mehr, in den bekannten großen Zügen zu unterrichten. Man soll Schwimmen lernen, geht aber nur am Ufer des Flusses lustwandeln, unterhält sich über das Geplätscher des Flusses und erzählt sich von den Städten und Dörfern, an denen er vorbeifließt. Daß hierbei nie der Funke auf den einzelnen Hörer überspringt und in ihm ein Licht aufgehen läßt, das in seinem Dasein nie mehr verlöschen kann, ist gewiß.

Also: durch die konkreten Probleme der Logik hindurch können wir in die Philosophie gelangen. Allein, wird man sagen, auch und gerade die Auflockerung der Logik in ihren philosophischen Wurzeln und Problemen setzt doch schon ein Verständnis der Philosophie voraus. Denn nur dann kann die

Auflockerung bewirken, daß wir die Richtung dahin einschlagen und festhalten und einen solchen Weg richtig gehen. Das ist in der Tat unbestreitbar. Daraus ergibt sich aber zunächst nur, daß der Vortragende in gewisser Weise schon die Wegrichtung im Blick haben muß, daß er gleichsam dort schon wirklich gewesen sein muß, wohin er führen will. Die Art, wie er führt, muß verraten, ob er wirklich schon dort gewesen ist — oder ob er nur das erzählt, was andere, die auch nicht dort gewesen sind, darüber mutmaßen. — Um aber auch dem Hörer einen Vorblick zu verschaffen, werden wir gut daran tun, uns doch in einer ganz vorläufigen Weise schon über die Idee der Philosophie zu verständigen. Das ist nicht nur gefordert mit Rücksicht auf den besonderen Gang dieser Vorlesung, sondern noch mehr mit Rücksicht darauf, daß Sie Ihr jetziges Dasein den Wissenschaften und das heißt immer, ob ausdrücklich oder nicht, der Philosophie bereitgestellt haben. Wie weit das aus innerer Freiheit geschieht und geschehen ist, ob hinter diesem Entschluß ein wirklicher Wille steht, wie weit überhaupt der Umkreis dieser Daseinsform an der Universität als solcher durchsichtig ist oder bewußt in Dunkel und Gleichgültigkeit belassen wird, all das ist Sache des Einzelnen.

Wenn wir versuchen, vorläufig die Idee der Philosophie zu kennzeichnen, d. h. anzuzeigen, wo und auf welche Weise dergleichen wie Philosophie überhaupt zu gewinnen ist, dann können wir verschiedene Wege einschlagen, die nicht beliebig und zufällig sind, sondern nur der Widerschein gleichsam der Philosophie selbst.

Aus Gründen, die erst von einem hellen Begriff der Philosophie her einsichtig werden, ist für alle Wege zur Kennzeichnung der Idee der Philosophie wesentlich: Die Philosophie läßt sich nur charakterisieren aus und in einer geschichtlichen Erinnerung; diese Erinnerung aber ist nur, was sie ist, ist nur lebendig im augenblicklichen Sichselbstverstehen und das heißt im eigenen freien, produktiven Ergreifen der Aufgabe, die die Philosophie in sich birgt.

Die geschichtlich erinnernde und die augenblickliche Besinnung sind nicht zwei Wege, sondern die beiden Wesensstücke jedes Weges zur Idee der Philosophie. Die Bestimmung dieser Idee vollzieht sich weder so, daß wir uns etwa einen sogenannten modernen Begriff der Philosophie ausdenken, um dann rückwärts die Geschichte der Philosophie daraufhin abzufragen, was davon früher schon gedacht und geahnt war und was nicht; noch aber ist das Verfahren angemessen, daß wir irgendeine Philosophie aus der Geschichte aufraffen, sei es die von Plato oder Aristoteles, oder von Leibniz oder Kant, und uns in ihr einfach als in der vermeintlichen Wahrheit festsetzen, um sie dann zugleich noch für moderne Bedürfnisse zurechtzustutzen und zu erweitern. Es gibt nicht eine historische Bestimmung des Begriffs der Philosophie und daneben eine sogenannte systematische, bzw. umgekehrt. Es bedarf vielmehr einer ›geschichtlichen‹ Bestimmung. Die historische Kennzeichnung ist tot, wenn sie nicht systematisch ist, und die systematische leer, wenn sie nicht historisch ist. Das zeigt, daß dieser Unterschied ein unechter ist und gesprengt werden muß.

Es gibt nur eine philosophische Erörterung der Idee der Philosophie: diese Erörterung ist in sich selbst *erinnernd-augenblicklich zumal.* Hier besteht eine ursprüngliche Einheit, nämlich die der Zeitlichkeit des philosophierenden faktischen Daseins selbst; aus dieser Einheit muß die volle Problematik exponiert werden. Dem Erinnerten ist nur der eigene freie Entwurf angemessen; nicht aber die scheinbar wertvolle, im Grunde aber feige Anlehnung an irgendeine, wenn auch noch so ehrwürdige Tradition.

Die geschichtliche Erinnerung ist nicht deshalb notwendig, weil wir bereits eine lange Geschichte der Philosophie hinter uns liegen haben oder weil es eine Forderung der Pietät ist, die Alten auch noch zu beachten. Auch wenn keine ausdrückliche Geschichte der Philosophie vorläge, bedürfte es eines Rückganges und eines Aufnehmens der Überlieferung, in der jedes menschliche Dasein steht, mag es dabei ein ausgeprägtes

historisches Bewußtsein haben oder nicht, und mag das, woran es sich zu erinnern hat, eigens ›Philosophie‹ benannt sein oder nicht.

III. Die Bestimmung der Philosophie nach Aristoteles

Die philosophische Erörterung der Idee der Philosophie als erinnernd-augenblickliche kann nun selbst in verschiedenen Richtungen erfolgen. Für uns am nächsten liegt der Weg, die Philosophie durch ihre Abgrenzung gegen die nichtphilosophischen Wissenschaften zu kennzeichnen. Der Zusammenhang der Philosophie mit den Wissenschaften ist denn auch, bei allen Abwandlungen im einzelnen, von jeher lebendig gewesen, weil er ein wesentlicher ist. Doch wollen wir diesen Weg nicht gehen, zumal uns das Problem des Zusammenhanges zwischen Philosophie und positiven Wissenschaften innerhalb der Logik selbst beschäftigen wird.

Wir gehen vielmehr aus von einer direkten ›Definition‹ der Philosophie, wie sie Aristoteles gegeben hat; und wir wählen gerade diese Orientierung, weil in der Antike die philosophischen Grundprobleme in ihrer elementaren Ursprünglichkeit faßbar sind, was nicht besagt, daß alle Grundfragen schon gestellt wären; allein, die antike Philosophie ist ein gigantischer Anfang, und als solcher birgt er einen Reichtum von freilich unentwickelten und zum Teil ganz verborgenen Möglichkeiten in sich. Dieser elementaren Ursprünglichkeit und Sicherheit der Antike entspricht die desorientierte psychologisierende Schwatzhaftigkeit der heutigen Philosophie, d. h. es entspricht ihr die *augenblickliche Notwendigkeit*: die Probleme in die Einfachheit zurückzubringen; einzig dadurch kann ihnen die ganze Schärfe gegeben werden.

Innerhalb der antiken Philosophie wiederum wählen wir Aristoteles, weil er den Gipfelpunkt der Entwicklung der eigentlichen antiken Philosophie darstellt. Weil aber die Philo-

sophie die radikalste freie Bemühung der Endlichkeit des Menschen ist, deshalb ist sie in ihrem Wesen endlicher denn alles andere. Aristoteles selbst ist weit entfernt von einer Vollendung oder auch nur letzten Klarheit im Erreichten. Das zeigt gerade seine Kennzeichnung der Philosophie (Metaphysik Γ 1, 1003a 21 f.; Bonitz): Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τα τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. »Es gibt eine gewisse Wissenschaft, die erforscht das Seiende als Seiendes und dasjenige, was diesem als solches eignet.« Diese Wissenschaft nennt er (Met. E 1, 1026a 30): φιλοσοφία πρώτη — erste Philosophie, Philosophie vom Ersten, Philosophie in erster Linie und im eigentlichen Sinne; und er wiederholt dieselbe Charakteristik (a.a.O. 1026a 31 f.): καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. »Und dieser dürfte die Aufgabe zufallen, über das Seiende, sofern es Seiendes ist, zu forschen, aufzuhellen, was es [in dieser Hinsicht] ist und was ihm als solchem eignet.«

Diese Charakteristik der Philosophie erscheint reichlich abstrakt und leer: die Erforschung des Seienden als Seienden. Gemeint ist: die Untersuchung nicht dieses oder jenes Seienden, dieses Dinges, dieses Steines, dieses Baumes und dieses Tieres, dieses Menschen; auch nicht die Untersuchung aller materiellen Körper, aller Pflanzen, Tiere, Menschen — das wäre je eine Erforschung je eines bestimmten Bezirkes dessen, was ist, des Seienden. Aristoteles sagt aber auch nicht, die Philosophie sei die Erforschung alles Seienden zusammen, all dieser Gebiete in einer Zusammenfassung. Sondern: erforscht werden soll τὸ ὂν ᾗ ὄν — das Seiende, sofern es Seiendes ist, d. h. einzig im Hinblick auf das, was das Seiende zum Seienden, das es ist, macht: das Sein. Wissenschaft in erster Linie, d. h. Wissenschaft vom Ersten, ist Wissenschaft vom *Sein*.

Aber es scheint in Dunkel gehüllt zu bleiben, was das besagt: ›Sein‹; darunter können wir uns nichts vorstellen. Ein Seiendes, dieses oder jenes — gewiß, das können wir uns vor Augen legen — aber das Sein? Jedoch: Aristoteles behauptet ja

nicht, was das Sein sei, stehe in voller Klarheit, sondern er sagt, danach sei gerade zu fragen. Ein Problem — *das* Problem der Philosophie ist es, diese Frage in der rechten Weise zu stellen, und aufzuklären, was zum Sein als solchem gehört. Das Sein als Thema der Philosophie ist in der Tat dunkel. Nur negativ läßt sich sagen: nichts, was unter das Seiende als ein besonderes Seiendes gehört, ist Gegenstand der Philosophie.

Zugleich aber spricht Aristoteles (a.a.O. 1026a 18 ff.) von der eigentlichen Philosophie als θεολογικὴ (φιλοσοφία). Diese bezieht sich auf die αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων, die Gründe des am offensichtlichen Seienden sich bekundenden Übermächtigen, . . . οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι, die vorzüglichste Wissenschaft muß Wissenschaft vom Vorzüglichsten: vom Ersten sein. Τὸ θεῖον meint: das Seiende schlechthin — der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige. Das θεολογεῖν ist ein Betrachten des κόσμος (vgl. de mundo 391b 4). Halten wir fest: Philosophie als erste Philosophie hat also einen zweifachen Charakter, sie ist Wissenschaft vom Sein und Wissenschaft vom Übermächtigen. (Dieser Doppelcharakter entspricht dem Zweifachen von Existenz und Geworfenheit.)

Doch mit dieser Bestimmung haben wir nur eine erste Orientierung gewonnen. Denn diese Wissenschaft selbst liegt nicht einfach am Tage; sie ist kein direkter Besitz, wie das alltägliche Wissen um die Dinge und um uns selbst. Die πρώτη φιλοσοφία ist die ἐπιστήμη ζητουμένη: die gesuchte Wissenschaft; diejenige, die nie ein fester Besitz werden kann und als solcher nur weitergegeben zu werden braucht; sie ist vielmehr die Wissenschaft, die nur zu gewinnen ist, wenn sie jedesmal neu gesucht wird; sie ist gerade ein Wagnis, eine ›verkehrte Welt‹; d. h. das eigentliche Verstehen des Seins muß selbst erst immer errungen werden.

Gesucht werden zu müssen, gehört zum Wesen dieser Wissenschaft. Es gibt sie nur, wenn ein Suchen, eine Neigung zu ihr lebendig ist, und zwar eine Neigung, hinter der ein Bemühen, ein Wille steht. Diese Wissenschaft ist die freiwillige Neigung zum ursprünglichen Verstehen: φιλο-σοφία. Φιλεῖν bedeutet lieben, im Sinne von: vertrauend sich mühen um . . .; σοφός heißt der, der etwas versteht, der einer Sache vor-stehen kann, der ihre Möglichkeiten übersieht, dem sie durchsichtig ist, der sie begriffen hat; σοφία bezeichnet die Möglichkeit des rechten begrifflichen Verstehens dessen, was wesentlich ist. Daher bestimmt Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« die σοφία als ἀρετὴ τέχνης (Z 7, 1141a 12), als das ausgezeichnete freie Verfügen über das Sichauskennen. Die übliche Übersetzung ›Weisheit‹ ist meist nichtssagend und irreführend.

Zum σοφός heißt es an der gleichen Stelle (a.a.O. 1141b 3 ff.): διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. Wir erläutern, was hier für unseren Zusammenhang bedeutsam ist: Daher sagt man, Anaxagoras und Thales und dergleichen Leute seien σοφοί — Verstehende —, weil man beobachtet, daß diese Männer nicht ihre eigenen Interessen und Vorteile wahrnehmen, sondern den Blick haben für die περιττά — das Ungewöhnliche; was über den alltäglichen Gesichtskreis des gemeinen Verstandes hinausliegt —, für die θαυμαστά — was Staunen, Verwunderung erregt, d. h. ständig zu neuen Fragen drängt —, für die χαλεπά — das Schwierige; was mit den üblichen Mitteln der behenden und schnellfertigen Denkweise nicht zu erreichen ist —, für die δαιμόνια — was den Menschen im Letzten und Ganzen trifft und überfallen hält (vgl. Met. A 1 u. 2) —; dergleichen sind ἄχρηστα — unbrauchbar für die Bedürfnisse des Tages —; diese Männer suchen nicht nach dem, woran dem Menschen durchschnittlich und gemeinhin liegt: Genuß und Ansehen.

Alles Wesentliche aber, was ohne hervorzutreten entscheidende Bedeutung besitzt, hat immer solches im Gefolge, was nur so aussieht wie das Eigentliche und Echte, den *Schein*. Daher muß zu jeder Zeit die Philosophie in ihrer Gefolgschaft haben, was so aussieht wie Philosophie und es ihr im Gehabe nachtut, ja sogar sie übertrifft — und im Grunde doch eine Verlegenheit darstellt. Der Schein des φιλόσοφος ist der σοφιστής: er bemüht sich nicht um ein eigentliches Verstehen, er hat keinen langen Willen, sondern er nascht an Allem, und immer nur am Neuesten und meist sogar an dem, was in der Tat wertvoll ist, aber er nascht nur und verführt zur bloßen Neugier und Prahlerei. Er ist nicht der, der verstehen will, d. h. der eigentliche Verstehende, sondern der Verständling, vor dem nichts sicher ist — außer dasjenige, von dem er merkt, daß er es mit seinen Mitteln nicht erreicht; aber dergleichen läßt er nicht einfach bestehen, sondern dann gerade sucht er zu zeigen, daß es dergleichen nicht gibt oder daß es eine Konstruktion der Philosophen sei; es ist für ihn Geschwätz, ob es nun im Grunde ist oder nicht. Οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί. (Met. Γ 2, 1004b 17 ff.; Bonitz)

Von der σοφιστικὴ unterscheidet sich die φιλοσοφία: τοῦ βίου τῇ προαιρέσει (a.a.O. 1004b 24 ff.), durch das Im-vorhineinergriffenhaben der Existenz, durch den ›Ernst‹. Der Philosoph hat den Ernst des Begriffs, der grundsätzlichen Fragen auf sich genommen. Alles Ordinäre, Alltägliche, Durchschnittliche (die Verfallenheit) steht diesseits von dieser Bestrebung. Der Sophist als Verständling und Alleskenner dagegen macht sich an die Menschen heran, er redet ihnen ein, sie müßten sich gegenseitig um ihre seelischen Nöte kümmern.

Φιλοσοφία ist die Bemühung um die Möglichkeit des eigentlichen Verstehens, also gerade nicht der Titel für irgendein Wissen, das beliebig herumgereicht werden könnte; kein Besitz von Kenntnissen und Lehren. Die Philosophie muß wesenhaft gesucht, d. h. ihr Gegenstand muß ursprünglich ›erworben‹

werden. Aber woher weiß sie, welchen Gegenstand sie sich als den ihres Erkennens nehmen soll?

Die Bemühung um die Möglichkeit des rechten Verstehens des Wesentlichen, bzw. dieses Verstehen hat zum Gegenstand das *Sein*; dieses ist das Wesentliche. Das darauf gerichtete Verstehen ist insofern das *erste*, als es das Verstehen dessen ist, was *vor* allem anderen kommt, was früher, prius, ist denn alles andere, nämlich das einzelne Seiende. Früher als das einzelne Seiende aber ist das Sein; denn es ist das, was zuvor schon verstanden ist, bevor dergleichen wie Seiendes irgendwo und irgendwie auftauchen kann.

Also: Philosophie ist Wissenschaft vom Sein; sofern sie sich um ein begriffliches Verstehen und Bestimmen müht, um den λόγος des ὄν ᾗ ὄν, ist sie *Ontologie*. Dieser Begriff ist keine ursprünglich griechische Prägung, sondern tritt erst spät im 17. Jahrhundert z. B. bei dem Cartesianer Clauberg auf. Aber mit dieser Kennzeichnung ist wenig gewonnen, solange nicht deutlich gemacht wird, welche inneren Möglichkeiten und Aufgaben in einer solchen Wissenschaft liegen, auf welchen Fundamenten sie gründet.

NB. Philosophie sucht das Sein zu begreifen, nicht dieses oder jenes Seiende. Allein, was meinen wir denn mit Sein im Unterschied vom Seienden? Wie steht es mit dem Sein eines vorhandenen Dinges? Z. B. der Stein: bestimmte Farbe, Härte, Glanz, räumliche Gestalt, Schwere, Größe, — das gehört zu ihm als diesem Seienden; all dergleichen ›ist‹ er, er ist so und so. Aber wie steht es mit seinem Sein — seinem Vorhandensein und seinem So-sein? Das Vorhandensein des Steines ist doch an ihm nicht selbst vorhanden, wie diese Farbe, Härte usw. — Dem Stein eignet das, aufgrund dessen ich sage: er ist vorhanden, auch wenn ich ihn nicht gerade betrachte, wenn ich selbst nicht bin. Und das, was ich mit mir selbst meine, ist auch ein Seiendes. Ist das Seiende auch seiend, wenn ich es nicht bin? Offenbar nicht — ›Ich‹ gehöre dazu. Aber es sind nicht zwei — das Seiende eines Steines und des Ich. Wohl aber ist das

Seiende, das ›Ich‹ sagen kann, so, daß es seinem Sein überantwortet und für dieses Sein sich selbst verantwortlich ist.

Aber die Philosophie in erster Linie ist auch θεολογική. Was ist damit gemeint, ein Anhängsel, eine Abrundung, eine Weltanschauung? Ist die φιλοσοφία nur θεολογική, um einen Abschluß zu haben? Oder ist die Philosophie entweder Ontologie oder Theologie? Oder ist sie beides zugleich? Liegt das, was unter dem Titel ›Theologie‹ gesucht wird, in der Tat im Wesen der total und radikal begriffenen Philosophie? Oder ist das, was bei Aristoteles als Theologie auftaucht, noch ein Rest seiner Jugendperiode? Ist sie die alte Metaphysik, und die Ontologie die neue? Und hat eine Entwicklung von der einen zur anderen stattgefunden? Diese Fragen[1] lassen sich nicht nur durch historisch-philologische Interpretation[2] lösen — im Gegenteil, diese bedarf selbst der Leitung durch ein Problemverständnis, das dem Überlieferten gewachsen ist. Und ein solches müssen wir erst gewinnen[3]. Mit der Aristotelischen Doppelcharakteristik der Philosophie als ›Ontologie‹ und ›Theologie‹ ist nichts oder alles gesagt, je nachdem wir selbst ursprüngliche Verständnismöglichkeiten mitbringen. — In welchem Sinne und inwiefern ist nun Theologie zum Wesen der Philosophie gehörig? Um das zu zeigen, müßten wir die Zugehörigkeit dessen, was Aristoteles ganz unbestimmt als θεολογική mit der Philosophie verschränkt, so faßbar machen, daß wir den Begriff der Ontologie radikalisierten. So könnten wir auch den Standort gewinnen für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung. Das Wesentliche aber bleibt zunächst in Absicht auf unsere besondere Aufgabe, den allgemeinen Horizont zu kennzeichnen, in dem

[1] Vgl. P. Natorp: Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik. Philosophische Monatshefte XXIV (1888), S. 37–65 u. S. 540–574.
[2] Vgl. W. Jaeger: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung; Berlin 1923.
[3] Vgl. dazu Kant: »Von dem transzendentalen Ideal«, Kritik der reinen Vernunft, A 571–583, B 599–611.

sich eine philosophische Logik bewegen muß, — einen Horizont, der sich uns gerade durch die konkrete philosophische Behandlung der Grundprobleme der Logik zusehends plastischer zueignet.

Das Zurückgreifen auf Aristoteles wird erst zur eigentlichen Erinnerung, wenn wir im Augenblick philosophieren. Wir können aber zu Beginn dieser Vorlesung noch nicht daran denken, die augenblickliche Besinnung auf das Wesen der Philosophie so weit zu treiben, daß wir in Stand gesetzt werden, unmittelbar zu verstehen, wie die Aristotelische Definition und Doppelcharakteristik lebendig werden kann. Wir können jetzt nur auf das hindeuten, was mit Rücksicht auf die augenblickliche Besinnung wesentlich ist.

IV. Die Grundfrage der Philosophie und die Frage nach dem Menschen

Daß die Philosophie nach dem Sein des Seienden zu fragen habe, ist keine willkürliche Erfindung des Aristoteles — von dieser Frage wird die antike Philosophie seit ihren Anfängen umgetrieben. Es ist keine Frage, die man beliebig gegen eine andere austauschen kann; etwa so, wie man sich überlegt, ob man jetzt Insekten oder Säugetiere erforschen soll.

Und aus dem gleichen Grunde, weil die Frage nach dem Sein keine beliebige ist und nicht von außen dem Menschen zugetragen wird, sondern in ihm mehr oder minder wach ist, sofern er überhaupt als Mensch existiert, weil das menschliche Dasein diese Frage mit seiner Existenz gleichsam übernommen hat, deshalb hat diese Frage als erwachendes Problem ihre eigenen Notwendigkeiten. Diese offenbaren sich denn auch schon in den ersten Schritten der Philosophie. Hier wird vor allem gleich, obzwar noch unbestimmt, das *Feld* sichtbar, auf dem sich die γιγαντομαχία περὶ τοῦ ὄντος, der Gigantenkampf um das Sein, abspielt.

Die Aufhellung des Seins vollzieht sich bei Parmenides auf dem Wege einer Besinnung über das ›Denken‹, νοεῖν, das Erkennen des Seienden (εἶναι), das Wissen davon. Platos Enthüllung der ›Ideen‹, die Bestimmungen des Seins sind, orientiert sich am Gespräch der Seele mit sich selbst (ψυχή - λόγος). Geleitet von der Frage nach der οὐσία gewinnt Aristoteles die Kategorien im Hinblick auf das aussagende Erkennen der Vernunft (λόγος - νοῦς). Auf der Suche nach der substantia gründet Descartes die ›erste Philosophie‹ (prima philosophia) ausdrücklich auf die res cogitans, den animus. Kants transzendentale, d. h. ontologische, auf das Sein gerichtete Problematik (die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung) bewegt sich in der Dimension des Bewußtseins, des frei handelnden Subjekts (der Spontaneität des Ich). Für Hegel bestimmt sich die Substanz aus dem Subjekt.

Der Kampf um das Sein drängt sich auf das Feld des Denkens, des Aussagens, der Seele, der Subjektivität ... Das menschliche Dasein rückt ins Zentrum! Warum das? Ist es Zufall, daß der Kampf auf dieses Feld geschoben wird? Ist das ins Belieben der Philosophen gestellt, je nach ihrer sogenannten Weltanschauung oder Ethik, je nachdem sie gerade das ›Ich‹ besonders wichtig nehmen? Ist es eine besondere Schwärmerei für die Innerlichkeit der Seele oder eine besondere Hochschätzung der freien Persönlichkeit, oder ein blinder Subjektivismus, was da in diesem Grundproblem das menschliche Dasein als solches zum Kampfplatz erwählt? Nichts von alldem! Sondern der Sachgehalt des Grundproblems selbst und einzig dieser fordert diesen Kampfplatz, macht das menschliche Dasein selbst zu diesem ausgezeichneten Feld. Denn dieses ist nicht ein indifferenter Schauplatz, auf den einmal dieser Kampf plaziert wurde, sondern der Kampf entwächst dem Boden dieses Feldes selbst, er bricht aus dem menschlichen Dasein als solchen aus — und zwar offenbar deshalb, weil die Frage nach dem Sein, das Bemühen um Seinsverständnis Grundbestimmung der Existenz ist.

Hat man das einmal begriffen, dann ist die einzige Aufgabe zunächst die, einzusehen, daß dieses menschliche Dasein selbst ein Seiendes ist, mithin selbst unter die Frage nach dem Sein des Seienden fällt. Wenn aber das Dasein als solches den Kampfgrund für die zentrale philosophische Problematik darstellt, dann muß diese Problematik um so eindeutiger, schärfer und ursprünglicher sich ausbilden können, je eindeutiger, schärfer und ursprünglicher der Kampfgrund selbst — *im Hinblick auf das leitende Problem des Seins* — ausgearbeitet ist. Das besagt aber: mit Rücksicht auf das leitende Problem des Seins muß dasjenige Seiende, das wesenhaft der Problemgrund und -boden ist, das menschliche Dasein, zuvor hinreichend in seinem spezifischen Sein bestimmt werden.

Die entscheidende Bestimmung des menschlichen Daseins, in Richtung auf dieses Grundproblem, liegt in der Einsicht, daß zur Seinsverfassung des Daseins dasjenige gehört, was wir *Seinsverständnis* nennen. Das menschliche Dasein ist ein solches Seiendes, zu dessen Seinsart selbst es wesenhaft gehört, dergleichen wie Sein zu verstehen. Das nennen wir die Transzendenz des Daseins, die Urtranszendenz (siehe II. Hauptstück der Vorlesung). Auf ihrem Grund verhält sich das Dasein zu Seiendem, ist es je schon an Seiendes im Ganzen geworfen.

Das Verstehen von Sein ist nicht eine Ausstattung unter anderen, sondern die Grundbedingung der Möglichkeit des Daseins als solchen. Weil zur Wesensverfassung des Menschen gehört, Sein zu verstehen, ist die Frage nach dem Sein in der genannten Weise eine, ja *die* Frage nach dem Menschen selbst. Das menschliche Dasein trägt in sich selbst, in seiner eigensten Geschichte das Schicksal der Philosophie bei sich; es allein gibt dieses Schicksal weiter und überantwortet es wiederum menschlichen Möglichkeiten.

Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Sein, ist in sich selbst die rechtverstandene Frage nach dem Menschen; es ist, rechtverstanden, eine Frage nach dem Menschen, die latent in der Geschichte der Philosophie lebt und in ihr sich

weiter bewegen wird, die aber in jedem Augenblick neu ins Licht gestellt sein will. Doch es kommt darauf an, die Frage nach dem Menschen in der Absicht auf das Problem des Seins zu stellen; dann ist sie weit entfernt von einer geräuschvollen Wichtigtuerei mit dem eigenen Seelenleben und dem der Anderen.

Diese fundamentalphilosophische Frage nach dem Menschen liegt vor aller Psychologie, Anthropologie und Charakterologie, aber auch vor aller Ethik und Soziologie. Daß überall, wo diese Frage mehr oder minder ausdrücklich lebendig wird, das Genannte in ihrem Gefolge auftaucht, ja sogar statt ihrer für das Wesentliche genommen wird, zeigt nur das eine: daß diese Frage — und damit das Grundproblem der Philosophie — nicht und nie offen zutage liegt. Dafür ist sie auch ständig durch die Sophistik bedroht. Was ist leichter, als den Menschen in einer bequemen und interessanten Weise für den Menschen zu interessieren, ihm seine Komplexe, Vermögen, Standpunkte, Einseitigkeiten und Halbheiten vorzurechnen, und zu sagen, das sei die Philosophie? Es ist das Entscheidende, daß in der rechtverstandenen fundamentalphilosophischen Frage nach dem Menschen der Mensch in diesem sophistischen Sinne völlig belanglos wird. Philosophie ›beschäftigt‹ sich nie mit dem Menschen in diesem geschäftigen Sinne, in dem er sich nie wichtig genug nehmen kann.

Einer der Grundirrtümer der Gegenwart liegt darin, zu meinen, ein ›tiefes‹ Erfassen des Menschen sei dadurch zu gewinnen, daß man in den seichten Untiefen herumwühlt. Tiefe bekommt das menschliche Dasein nur, wenn es ihm selbst in seiner Existenz gelingt, sich zuvor hoch über sich selbst — an seine Grenze zu werfen. Aus der Höhe dieses Hochwurfes erblickt es allein seine wahre Tiefe.

Daß es bei der ontologischen Grundfrage der Philosophie irgendwie zugleich um das Ganze des Seienden, somit auch um die menschliche Existenz geht, so zwar, daß sich darin je die Existenz des Philosophierenden entscheidet, das drückt sich bei

Aristoteles darin aus, daß die ›erste Philosophie‹ zugleich θεολογική ist. Die Philosophie ist in ihrem innersten Grund radikalste, universalste und strengste begriffliche Erkenntnis — aber die Wahrheit dieser Erkenntnis ist keine solche freischwebender, beliebig wißbarer Sätze über irgendwelche Tatbestände. Der Probierstein der philosophischen Wahrheit liegt einzig in der Treue des einzelnen Philosophierenden zu sich selbst.

Wir philosophieren nicht, um Philosophen zu werden, aber ebensowenig, um uns und anderen eine rettende Weltanschauung zu beschaffen, die man sich zulegen könnte wie Mantel und Hut. Ziel der Philosophie ist nicht ein System des Wissenswerten, noch eine sentimentale Erbauung wankender Seelen. Philosophieren kann nur, wer schon entschlossen ist, dem Dasein in seinen radikalen und universal-wesentlichen Möglichkeiten die freie Würde zu verleihen, die es allein geeignet macht, der bleibenden Unsicherheit und dem aufgerissenen Zwiespalt standzuhalten, dabei aber von allem Geschwätz des Tages unberührt zu bleiben. Es gibt in der Tat eine philosophische Weltanschauung, aber sie ist nicht ein Resultat der Philosophie und nicht ihr als praktische Anweisung zum Leben angeheftet, sondern sie liegt im Philosophieren selbst. Sie ist daher auch nie aus dem abzulesen, was der Philosoph vielleicht ausdrücklich über ethische Probleme sagt, sondern sie wird nur offenbar in dem, was die philosophische Arbeit als ganze ist.

Der Erfolg einer philosophischen Bemühung hat daher auch grundsätzlich anderen Charakter als die Aneignung einzelner Wissenschaften. Zwar muß das Philosophieren — und es gerade — immer durch ein strenges begriffliches Wissen hindurch und muß in dessen Medium bleiben, aber dieses Wissen ist in seinem echten Gehalt nur dann begriffen, wenn in ihm zugleich die ganze Existenz in ihrer von der Philosophie gesuchten Wurzel ergriffen ist — in der *Freiheit*.

Die Frage nach dem Sein und dessen Abwandlungen und Möglichkeiten ist im Kern die rechtverstandene Frage nach

dem Menschen. Gegenüber der Dauer der Gestirnwelten des Kosmos überhaupt ist die menschliche Existenz und ihre Geschichte freilich das Flüchtigste, nur ein ›Augenblick‹ — aber diese Flüchtigkeit ist gleichwohl die höchste Weise des Seins, wenn sie das Existieren aus Freiheit und zur Freiheit wird. Die Höhe des Seins und der Seinsart hängt nicht an der Dauer!

V. Grundprobleme einer philosophischen Logik

Die rohen Andeutungen über die Philosophie sollten ein Doppeltes kenntlich machen: 1. Die Philosophie ist strenge begriffliche Erkenntnis des Seins. 2. Sie ist das aber nur, wenn dieses Begreifen in sich das philosophische Ergreifen des Daseins in Freiheit ist.

NB. Zur Philosophie kommen Sie nicht dadurch, daß Sie viele und verschiedenartige philosophische Bücher lesen, aber auch nicht dadurch, daß Sie sich damit abquälen, die Welträtsel zu lösen, sondern einzig und sicher so, daß Sie dem Wesentlichen, was Ihnen in Ihrem jetzigen, dem wissenschaftlichen Studium vorbehaltenen Dasein entgegenkommt, nicht ausweichen; das Nichtausweichen ist entscheidend, weil die Philosophie latent in jeder menschlichen Existenz liegt, sie braucht ihr nicht von irgendwoher erst zugetragen zu werden.

Aber was soll mit all dem die ›Logik‹? Was hat sie mit der Freiheit der Existenz zu tun? Was soll hier die Grundfrage nach dem Sein? Logik handelt doch gerade nicht vom Sein, sondern vom Denken. ›Denken‹ freilich ist eine Tätigkeit und ein Verhalten des Menschen, aber doch nur eines unter anderen. Dann fällt also die Erforschung des Denkens, als einer menschlichen Verhaltung, in die Wissenschaft vom Menschen, in die Anthropologie. Die ist freilich philosophisch nicht zentral, sondern berichtet nur, wie das aussieht, wenn der Mensch denkt, sie erzählt, in welchen verschiedenen Formen er denken kann, daß die primitiven Völker anders ›denken‹ als wir und anderen

Gesetzen folgen. Gewiß, diese anthropologischen und psychologischen Fragen nach den Formen und Typen des Denkens sind keine philosophischen, – aber offen bleibt, ob diese Fragen die einzigen und auch nur die radikalen sind.

Wenn das Denken eine Verhaltungsweise des Daseins ist und wenn es keiner Willkürlichkeit anheimgegeben ist, sondern Gesetzen untersteht, dann wird zu fragen sein: Welches sind die Grundgesetze, die zum Denken als solchem gehören, welches ist überhaupt der Charakter dieser Gesetzlichkeit und Regelung? Die Antwort gewinnen wir nur auf dem Wege einer konkreten Interpretation der Grundgesetze des Denkens, die zu seinem Wesen überhaupt gehören.

Was heißt: ›Grund-Sätze‹, und was ist das Wesen derselben? Welche gibt es? Überliefert sind: das principium identitatis, das principium contradictionis, das principium exclusi tertii, das principium rationis sufficientis. Sind dies alle? In welcher Ordnung, in welchem inneren Zusammenhang stehen sie? Worin haben sie ihr Fundament und ihre Notwendigkeit? Handelt es sich um Naturgesetze, um psychologische oder moralische Gesetze? Oder welcher Art sind sie, daß das Dasein ihnen untersteht?

Die Charakteristik dieser Gesetzlichkeit des Denkens aber treibt zurück in die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit: Wie muß dasjenige Seiende, das solchen Gesetzen untersteht, das Dasein selbst, verfaßt sein, um in solcher Gesetzlichkeit stehen zu können? Wie ›ist‹ das Dasein seinem Wesen nach, daß in ihm und für es eine solche Verbindlichkeit wie die logische Gesetzlichkeit entspringen kann?

Diese Grund-Sätze sind nicht Regeln neben dem Denken, das anderswoher bestimmt würde, sondern sie sind Gründe für Sätze überhaupt, Gründe, die Denken ermöglichen; und das wiederum nur, weil sie Gründe sind für Verstehen, Existenz, Seinsverständnis, Dasein, Urtranszendenz.

Es wird deutlich: mit solchen Problemen stehen wir schon unmittelbar im Bezirk der Frage nach der Seinsverfassung des

Daseins. Mehr noch: die Verbindlichkeit und Gesetzlichkeit setzt in sich selbst als Grund ihrer eigenen Ermöglichung die Freiheit voraus. Nur was als freies Wesen existiert, kann überhaupt einer Gesetzlichkeit als verbindlicher verhaftet sein. Nur Freiheit kann Ursprung von Bindung sein. *Ein Grundproblem der Logik, die Gesetzlichkeit des Denkens, enthüllt sich als ein Problem menschlicher Existenz in ihrem Grunde, als Problem der Freiheit.*

Bei der ersten Kennzeichnung der Idee der formalen Logik und ihres Gegenstandes sahen wir: Im Denken als Denken über etwas liegt die Absicht, dem, worüber es denkt und was es im Denken bestimmt, sich anzumessen, d. h. das, worüber es denkt, an sich selbst offenbar zu machen, zu enthüllen und als Enthülltes zugänglich werden zu lassen. Das denkende Bestimmen ist enthüllend bzw. verhüllend, d. h. es ist wahr oder falsch. Falschsein ist ein negativer Modus des Wahrseins, ist Un-wahrsein. Denken ist als solches immer irgendwie ein Enthüllendsein, ein *Wahrsein.*

Wie ist das möglich, wie kann dem Denken als Verhaltung des Daseins dergleichen zukommen: wahr zu sein bzw. in dem Entweder-Oder von Wahrsein und Unwahrsein sich zu bewegen? Was ist die Wahrheit? In welcher Weise ›ist‹ die Wahrheit überhaupt, die ja kein Ding oder dergleichen ist? Und wie gehört sie zum menschlichen Dasein selbst? Diese Frage nach dem In-der-Wahrheit-sein führt zurück auf das Problem der Transzendenz des Daseins. Und sofern die Wahrheit des Denkens mitbestimmt ist durch seine Gesetz-mäßigkeit, verkoppelt sich das Problem der Wahrheit mit dem der Gesetzlichkeit und d. h. der Freiheit.

Das wahre Denken sucht in der Anmessung an das, worüber es denkt, im Seienden selbst das, worauf es sich stützt und gründet. Alles wahre Denken be-gründet sich und hat bestimmte Möglichkeiten der Begründung. Wiederum ist zu fragen: woran liegt es, daß die Wahrheit des Denkens und dieses selbst so etwas wie einen *Grund* haben muß – und haben kann? Was

heißt überhaupt Grund? Wie stehen Grund und Dasein zueinander? Wie hängen in Bezug auf das Denken Grund, Wahrheit, Gesetzlichkeit, Freiheit zusammen?

Denken, sagten wir, ist Bestimmen, determinare; in der einfachsten Form: das Bestimmen von etwas als etwas, — ›als etwas‹: als das und das. Zu fragen ist: was besagt dieses ›als etwas‹, dieser Rückgang auf ein anderes, von dem her etwas Vorgegebenes bestimmt werden soll? Inwiefern liegt hier die Grundform desjenigen Erfassens von etwas vorgebildet, das wir das Begreifen und den *Begriff* nennen. Wie verhält sich das Begreifen zum Begründen und damit zu Wahrheit und Gesetzlichkeit? Wie gehören Begriff und Freiheit zusammen?

Und schließlich: das bestimmende Denken als Denken über Seiendes bringt in einer eigenen Weise das Sein des Seienden zum Ausdruck; das zeigt in der elementarsten Form wieder die einfache Aussage: A *ist* b. Dieses ›ist‹ jedoch braucht nicht notwendig sprachlich ausgedrückt zu sein, es liegt auch in Sätzen wie ›der Wagen fährt‹, ›es regnet‹ (pluit). Dieses im Satz direkt zum Vorschein kommende ›Sein‹ wird als *Kopula* bezeichnet. Daß mithin das bestimmende Denken in seiner Grundform so unmittelbar mit dem ›ist‹, dem Sein verwachsen ist, deutet darauf hin, daß ein eigentümlicher Zusammenhang zwischen Denken und Sein bestehen muß; ganz abgesehen davon, daß das Denken selbst ein Seiendes ist und als solches sich auf Seiendes richtet. Und die Frage wird entstehen: wie verhält sich dieses Sein als Kopula zu Begriff, Grund, Wahrheit, Gesetzlichkeit, Freiheit?

So ergibt schon eine ganz rohe Betrachtung des Denkens einen Vorblick in eine Mannigfaltigkeit ganz wesentlicher Zusammenhänge, die unmittelbar in die Dimension der philosophischen Grundprobleme weisen. Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer *philosophischen* Logik wird schon vertrauter.

Deutlich wird aber auch, daß nur dann, wenn wir uns zu einem wirklich philosophischen Verständnis dessen vorarbeiten, was unter den Titeln: Wahrheit, Grund, Gesetzlichkeit, Freiheit, Begriff, Sein gemeint ist, daß nur dann die Möglichkeit besteht, ein Verständnis der Daseinsform zu gewinnen, in der wir uns als der Wissenschaft verpflichtete Menschen bewegen.

Ob wir im echten Sinne Denken lernen durch die Logik, das hängt davon ab, ob wir dahin kommen, das Denken in seiner inneren Möglichkeit, d. h. im Hinblick auf Gesetzlichkeit, Wahrheit, Grund, Begriff, Sein, Freiheit zu verstehen. Wenn wir dieses Verstehen uns zueignen, und sei es auch nur in wenigen Grundzügen, dann haben wir erst die Gewähr, die jeweilige positive Wissenschaft, in der wir arbeiten, uns von ihren inneren Grenzen her durchsichtig zu machen, und erst so bekommen wir eine Wissenschaft in unseren und d. h. freien Besitz. Und erst eine so zugeeignete Wissenschaft, und einzig sie, ist jeweils die echte Schule des Denkens.

VI. Die überlieferte Einteilung der Logik und die Aufgabe des Rückgangs auf die Fundamente dieser Logik

Im Rückgang auf dergleichen wie Wahrheit überhaupt, auf Grund, Begriff, Gesetzlichkeit, Freiheit suchen wir die philosophische Logik oder besser: *die metaphysischen Anfangsgründe der Logik (initia logicae).*

Den Rückgang auf diese Grundprobleme und damit den konkreten Eingang in die Philosophie selbst wollen wir auf dem Wege eines kritischen Abbaues der überlieferten Logik auf ihre verborgenen Fundamente suchen.

Nun ist aber die Geschichte der Logik, gerade wenn man nicht nur auf die Resultate sieht, sondern auf ihr jeweiliges mehr oder minder ausdrückliches Hervorwachsen aus der Philosophie, nicht nur sehr weitläufig und verwickelt; sie zeigt auch viele wichtige Stationen, die wir durch Namen zunächst kennzeichnen: Plato, Aristoteles, Stoa, Mittelalter, Leibniz, Kant, Hegel, im 19. Jahrhundert und im Übergang zum 20.: Lotze, Sigwart, Husserl. Es ist unmöglich, in dieser Vorlesung

neben der Behandlung der Probleme selbst noch ein Bild dieser Geschichte der Logik zu entwerfen. Wir müssen versuchen, orientiert an dem zentralen Problem, dem wir zustreben, eine geeignete Stelle für die geschichtliche Erinnerung zu gewinnen.

Eine geeignete Stelle — das besagt: Wir müssen da gleichsam eine solche Gruppierung der traditionellen Themata der Logik finden, daß von ihnen aus ein gleichmäßiger Rückgang auf die verschiedenen angezeigten Grundprobleme möglich wird. Eine solche geschichtliche Stelle läßt sich in der Tat finden: bei *Leibniz* (1646—1716). In ihm sammelt sich die antike und mittelalterliche Tradition der Logik nicht nur in einer selbständigen, neuen Form; er wird zugleich zum Anstoß für neue Fragestellungen, er gibt Hinweisungen auf Aufgaben, die zum Teil erst in jüngster Zeit in Angriff genommen wurden. So verschaffen wir uns von Leibniz aus zurück in die Antike und vorwärts in die Gegenwart wichtige Perspektiven für die Grundprobleme der Logik.

Allerdings haben wir von Leibniz keine systematische Darstellung der Logik; wie denn überhaupt das Wesentliche, was er hinterließ, in Briefen, kleinen Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, Programmen verstreut liegt. Wir können daher nicht daran denken, die Darstellung seiner Lehren erschöpfend zu gestalten. Wir wollen auch keinen historischen Bericht, sondern ergreifen die Gelegenheit zu einem Vorstoß in die Probleme selbst.

Aber wenn wir uns schon an Leibniz zunächst orientieren wollen, dann bleibt immer noch die Frage: Welche traditionellen Gegenstände der Logik sollen wir herausgreifen? Wovon handelt sie denn überhaupt?

Halten wir uns wieder an den schon gekennzeichneten Begriff der formalen Logik. Demnach ist sie Wissenschaft vom λόγος, dem aussagenden Bestimmen von etwas als etwas. ›Aussage‹ ist hier doppeldeutig. Es kann besagen: eine Aussage machen, *Mitteilen* im Unterschied von einem Verschweigen und Fürsichbehalten; dieses Aussagen ist notwendig immer eine

sprachliche Verlautbarung. ›Aussage‹ besagt aber auch und hier primär: etwas von etwas aussagen, ›A ist b‹, b als zugehörig zu A bestimmen, — Aussage im Sinne der *Prädikation*. Dieser Aussage-Charakter des λόγος kommt am deutlichsten in der Kennzeichnung zum Vorschein, die Aristoteles von ihm gibt.

Aristoteles handelt eigens vom λόγος in einer kleinen und schwierigen Abhandlung, die betitelt ist: περὶ ἑρμηνείας (de interpretatione), »Über die Auslegung«. Hier sagt Aristoteles (Kap. 4, 16b 26 ff.; Waitz): Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντική, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις. λέγω δέ, οἷον ἄνθρωπος σημαίνει μέν τι, ἀλλ' οὐχ ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἀλλ' ἔσται κατάφασις ἢ ἀπόφασις, ἐάν τι προστεθῇ. Wir übersetzen: Rede, Aussage, ist eine stimmlich-sprachliche Verlautbarung, die etwas bedeutet, einen Bedeutungsgehalt in sich birgt, so zwar, daß je ein Teil dieser Rede für sich abgetrennt noch eine Bedeutung hat, als ein bloßes Sagen von etwas (φάσις), aber nicht als Zu-sage (κατάφασις, ›der Mensch dort ist erregt‹; κατά: von oben herab auf etwas zu). So z. B. bedeutet der Ausdruck ›Mensch‹ für sich etwas (wir sagen: Wir können uns dabei etwas denken, wenn wir das Wort hören), aber mit diesem bloßen Sagen des isolierten Wortes ist nicht gesagt, daß ein Mensch existiert oder nicht existiert. Es wird aber dieses Sagen zur κατάφασις oder ἀπόφασις, zur Zu- oder Absage, wenn etwas zu dem isolierten Wort (›Mensch‹) hinzugesetzt wird (nämlich, daß er existiert bzw. nicht existiert).

Jede Aussage als Bestimmen von etwas als etwas ist demnach entweder eine Zu-sage oder eine Ab-sage; diese Ausdrücke sind ganz wörtlich zu nehmen: Zu-sage bedeutet Zusprechen als zugehörig, Ab-sage Absprechen als nicht zugehörig. In seinen Übersetzungen der Aristotelischen Schriften und seinen Kommentaren zu den logischen Büchern und zu Porphyrius übersetzt Boëthius (ca. 480—524) φάσις mit dictio, κατάφασις mit affirmatio und ἀπόφασις mit negatio. Dieser Unterschei-

dung entspricht die spätere in positive und negative Urteile. ›Urteil‹ ist der heute meist gebräuchliche Ausdruck für λόγος.

Wir sehen zugleich an dieser Betrachtungsweise des Aristoteles, wie stark noch die Orientierung an der sprachlichen Gestalt des λόγος ist, wenn gesagt wird, daß er eine Verflechtung (συμπλοκή; nexus, connexio) mehrerer für sich bedeutungsvoller Worte darstellt. Z. B. das lateinische pluit, es regnet, ist füglich auch ein λόγος, und zwar eine κατάφασις — und besteht gleichwohl nur aus einem ›Wort‹. Freilich ist es ein eigenes Problem: was denn das ist, wovon das Regnen ausgesagt wird; ›es regnet‹ — was meint dieses ›es‹?

Wie immer, die erste entscheidende Kennzeichnung des λόγος faßt ihn als eine *Verflechtung von Vorstellungen*, als Vereinigung von Bedeutungen, als Verbindung von Begriffen. Demnach ergeben sich als die elementaren Bestandsstücke des λόγος diese einzelnen Vorstellungen, Bedeutungen, Begriffe; τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι (de interpr. 1, 16a 13 f.). Und so scheint es der gegebene Weg zu sein, bei der Aufhellung des λόγος so anzusetzen, daß man von dem ausgeht, woraus er besteht: Das Grundelement des λόγος ist der Begriff. Daher ist der Lehre vom λόγος (qua Urteil) die Lehre vom Begriff voranzustellen. Andererseits vollzieht sich nun das Denken wiederum in einer Verflechtung und Verkettung einzelner Aussagen, die bestimmte Zusammenhangsformen haben — A ist B, B ist C, also ist A C. Diese Verkettung von Urteilen nennt man Schlüsse.

So ergeben sich drei Hauptstücke der Logik: Lehre vom Begriff, vom Urteil, vom Schluß. Aristoteles hat zwar über alle drei Grundstücke gehandelt — ohne daß er einen solchen Aufbau einer Disziplin entworfen hätte. Das geschah erst später, in der schulmäßigen Verarbeitung der Aristotelischen Philosophie. Aus dieser Zeit stammt auch die Anordnung und Benennung der Schriften, die im wesentlichen logische Probleme behandeln, unter dem Titel: »Organon« (Handwerkszeug). Schon in diesem Titel kommt die äußerlich-technische

Auffassung der Logik zum Ausdruck. Seitdem besagt »Organon«: Logik des Aristoteles. Dieses »Organon« umfaßt fünf bzw. sechs verschiedene Untersuchungen und Abhandlungen über logische Probleme; die überlieferte Anordnung erfolgt nach schulmäßigen Gesichtspunkten: »Categoriae«, »De interpretatione«, »Analytica priora« (vom Schluß), »Analytica posteriora« (von den Prinzipien des Beweisens und der Erkenntnis; steht in engerem Zusammenhang mit der Ontologie als die Erste Analytik), »Topica« (Wahrscheinlichkeitsschlüsse) und »De sophisticis elenchis« (von den Trugschlüssen; meist zur Topik gerechnet).[1]

Nun war es schon die Überzeugung des Aristoteles, daß offenbar der λόγος im Sinne des aussagenden Bestimmens, des Urteils, das Grundphänomen der Logik darstellt. Denn erstens ist er eine ursprüngliche Einheit; wenn auch auflösbar in einzelne Begriffe, so machen diese aufgelösten Elemente doch nicht das Ganze aus, es fehlt gerade ihre wesentliche Einheit. Der λόγος ist nicht die Summe, das Nebeneinander zweier Vorstellungen. Was aber Einheit gibt, ist am Ende gerade das Wesentliche des Denkens, des νοεῖν und διανοεῖν. Zweitens kann nur und erst diese Einheit wahr oder falsch sein; sie ist also Träger desjenigen Charakters, der eine Erkenntnis als solche auszeichnet.

Dieselbe Überlegung hat gerade auch in neuerer Zeit dazu geführt, im Urteil und in der Lehre vom Urteil das Kernstück der Logik zu suchen. In dieser Bevorzugung der Lehre vom Urteil (der Aussage) steckt zweifellos etwas Richtiges — wenngleich die Begründung dafür recht an der Oberfläche bleibt.

Wir wollen daher auch unsere erste Orientierung über die Grundprobleme der Logik an der Hand von Leibniz auf dessen Lehre vom Urteil konzentrieren und versuchen, von da aus die Hauptlinien in die philosophische Dimension der genannten

[1] Die immer noch beste gesonderte Ausgabe mit Kommentar ist: Th. Waitz, Aristotelis Organon Graece, 2 Bde., Leipzig 1844 u. 1846 [Nachdruck Aalen 1965].

Probleme: Gesetzlichkeit der Grundsätze, Wahrheit, Begriff, Grund, Freiheit, zu ziehen. Wir kommen damit zum eigentlichen Thema.

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK

Vorbemerkung

Der Begriff der Metaphysik umfaßt die Einheit von ›Ontologie‹ und ›Theologie‹ im gekennzeichneten Sinne. Nebenbei bemerkt, der Begriff selbst ist buchtechnischer Herkunft: μετὰ τὰ φυσικά — Abhandlungen, die hinter denen über Physik stehen; weil sie einen eigenen Inhalt haben, nämlich Ontologie und Theologie. Der buchtechnische Titel wird zur inhaltlichen Bezeichnung: μετά — ›über‹, φυσικά — Seiendes in jeder Seinsart; Thema der Metaphysik ist, was über das Seiende ›hinausliegt‹ — wo und wie wird nicht gesagt. Es geht um a) das Sein als solches, b) das Seiende im Ganzen. Das Hintereinander von Büchern wird zu einem Übereinander, einer Ordnung von Sein und Seiendem.

ERSTES HAUPTSTÜCK
DESTRUKTION DER LEIBNIZSCHEN URTEILSLEHRE AUF DIE METAPHYSISCHEN GRUNDPROBLEME

Wenn wir uns jetzt über Leibnizens Urteilslehre klar werden, dann ist das keine beliebige Information darüber, was einer unter den früheren Philosophen über das Urteil gelehrt hat, sondern ein konkreter Weg der Besinnung auf das, was das Denken überhaupt möglich macht. Daher müssen wir darauf das Augenmerk richten, wie hier das Denken in den Blick genommen ist, welche Grundstrukturen bestimmt, wie weit sie begründet werden und was dieser Charakteristik des Denkens den Grund gibt.

Denken ist jeweils Denken über Gegenstände und d. h. über Seiendes. Als Denken über . . . steht das Denken in Beziehung zu Seiendem. Wie verhalten sich Denken und Seiendes? Denken selbst ist ein Verhalten des Daseins und damit eine Art zu sein, — zu sein als Seiendes (Dasein) zu anderen Seienden. Wird das Denken Thema, so werden damit Seinsverhältnisse thematisch.

Von wo aus sollen wir das Verhältnis von Denken und Sein bestimmen, was ist das nächste? Für Descartes, Spinoza und Leibniz ist das Denken das nächste. Kommt also das Sein nach dem Denken? Dann muß das Seiende durchgängig und grundsätzlich so sein, daß es lückenlos im Denken bestimmbar ist. Gemäß diesem Postulat der durchgängigen Verständlichkeit sind die Bedingungen der Wahrheit die Voraussetzungen des Seins. Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.[1]

[1] Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–90 [Nachdruck Hildesheim 1960–61]; Bd. VII, S. 191 Anm.

Bekannt ist die Fassung: Cum Deus calculat . . . fit mundus; sie gibt auch das Motto zu L. Couturat: La Logique de Leibniz. D'après des documents inédits, Paris 1901 [Nachdruck Hildesheim 1961].

»Wenn Gott (mit sichtbaren Zeichen) rechnet und sein Denken in die Tat umsetzt, entsteht die Welt.«[2] Vom Wesen des Denkens aus, von der Umgrenzung dessen, was zu einem Gedachten überhaupt gehört, vom Gedachten selbst aus gilt es das Seiende als solches, d. h. das Sein zu bestimmen. Der Weg geht vom Wesen des Denkens zum Wesen des Seins, von der Logik zur Ontologie.

Oder fußt umgekehrt die Logik auf der Ontologie? Man weiß, daß die Entstehungsgeschichte der Logik weithin durch dieses Verhältnis bestimmt wird; daß die Logik des Aristoteles auf seiner Metaphysik gegründet ist, ist ein Gemeinplatz. Der neuzeitliche Rationalismus freilich, in dem das cogito-sum herrscht, stellt sich die Aufgabe, die Logik von dieser Bindung zu befreien.

Die Beurteilung des Verhältnisses von Logik und Metaphysik bei Leibniz ist kontrovers[3]. Doch mit dieser Alternative ist nicht weiterzukommen. Aus den Problemen und Sachgehalten selbst muß über das Verhältnis von Disziplinen entschieden werden, diese dürfen nicht als feste Marken angesehen werden; es könnte ja bei beiden Disziplinen sein, daß sie nicht zureichend bestimmt sind. Wir wollen Leibnizens Urteilslehre selbst und ihre Dimensionen darstellen und können dabei jene Kontroverse nur streifen.

Wir fragen nach den Dimensionen des Urteils, d. h. nach denjenigen Zusammenhängen, auf deren Grund so etwas wie Urteil überhaupt möglich ist. Schon mehrfach wurde angedeutet: Das Urteil, die Aussage, hat in sich eine Struktur; als aussagendes Bestimmen zielt es auf Erkenntnis, auf Wahrheit;

[2] Nach D. Mahnke: Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VII und separat, Halle 1925 [Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1964], S. 43.

[3] Die Logik als Fundament der Leibnizschen Metaphysik — so B. Russel: A critical exposition of the philosophy of Leibniz, Cambridge 1900; so das bereits genannte Buch von L. Couturat: La Logique de Leibniz, wohl das bedeutendste über Leibniz überhaupt. Der Gegenbeweis, der versucht wurde, ist bisher nicht gelungen.

als Verhalten steht es unter gewissen Grundsätzen; als Erkenntnis von Seiendem ist es auf solches überhaupt bezogen. Demnach gliedern wir die Destruktion der Leibnizschen Urteilslehre in folgender Weise:

1. Kennzeichnung der allgemeinen Struktur des Urteils — die Inklusionstheorie.
2. Das Urteil und die Idee der Wahrheit. Die Grund-Formen der Wahrheit — veritas rationis und veritas facti bzw. vérité de raison und vérité de fait.
3. Die Idee der Wahrheit und die Grundsätze der Erkenntnis — principium identitatis, principium contradictionis und principium rationis sufficientis. (Die mathesis universalis und die Einheit der Erkenntnis.)
4. Die Idee der Erkenntnis überhaupt — der intuitus.
5. Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden als des möglichen Gegenstandes der Erkenntnis — die Monade.
6. Die Grundauffassung des Seins überhaupt — essentia und conatus existentiae.
7. Urteilstheorie und Seinsauffassung — Logik und Ontologie.[4]

§ 1. Kennzeichnung der allgemeinen Struktur des Urteils

Wir lernen heute den Zusammenhang der neuzeitlichen Philosophie mit der mittelalterlichen Scholastik und damit mit der

[4] Zur neuzeitlichen Entwicklung und zum gegenwärtigen Stand der Logik seien noch folgende Werke genannt: Die Logik von Port Royal: La Logique ou l'Art de Penser, 1662; oft nachgedruckt. — Kants Vorlesung über Logik, hrsg. v. Jaesche 1800; Akad.-Ausg. Bd. IX. — C. Sigwart: Logik, 2 Bde. 1873; 4. Aufl. 1911. — H. Lotze: Logik, 1874, 2. Aufl. 1879; 1912 mit einer wertvollen Einleitung neu herausgegeben von G. Misch; sowie die (kleine) Logik von 1843. — W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, 1878. — J. Bergmann: Reine Logik, 1879. — Husserl: Logische Untersuchungen, 1900/01; jetzt in 4. Aufl. — A. Pfänder: Logik (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. IV u. separat, 1921); ein wirkliches Handbuch. — Außerdem, als Materialsammlung, C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. 1855—70.

Antike, insbesondere mit Aristoteles, deutlicher sehen. Es steht zu erwarten, daß Leibnizens Urteilslehre nicht total neu, sondern durch die Tradition bestimmt ist, durch das Mittelalter und die Antike. Gerade Leibniz hat sich in seiner Jugend eingehend mit der Scholastik beschäftigt[1], besonders mit Francisco Suarez, dem führenden Vertreter der Spätscholastik zur Zeit der Gegenreformation. Seine »Disputationes metaphysicae« von 1597 stellten eine Systematisierung der traditionellen Lehren über Metaphysik dar und hatten großen Einfluß auf Descartes und auf die protestantische Scholastik im 16. und 17. Jahrhundert. Leibniz hat sich aber auch direkt mit Aristoteles beschäftigt. Daher müssen wir, obzwar schon einiges berührt wurde, zuvor noch einmal kurz zurückgreifen.

Wir haben schon gehört: im Anschluß an Aristoteles, der im λόγος eine συμπλοκή (Verflechtung, nexus, connexio) sah, bzw. eine σύνθεσις, wurde das Urteil als compositio oder divisio bestimmt; Thomas spricht (Quaestiones disputatae de veritate, q. XIV, a. 1) von der operatio intellectus, secundum quam componit vel dividit, affirmando et negando. Im weitesten formalen Sinne ist das Urteil eine Beziehung zwischen Vorstellungen, ein Verhältnis von Begriffen. Das sind im ganzen gleichlautende Formulierungen, die anscheinend dasselbe besagen, — und doch verbirgt sich dahinter eine große Unbestimmtheit und Uneinigkeit der Theorie. So sagt auch Kant (Kr. d. r. V. B 140/41): »Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun . . . mit ihnen zu zanken, . . . merke ich nur an, daß, worin dieses Verhältnis bestehe, hier nicht bestimmt ist.« Die Erklärungsversuche sind heute noch kontrovers; der Grundmangel liegt darin, daß die Bedingungen des Problems ungeklärt sind.

[1] Vgl. Leibnizens Dissertation: Disputatio Metaphysica de Principio Individui, 1663; Gerhardt IV, 15–26.

Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat ist ein λέγειν τι κατά τινός: über etwas (de aliquo) etwas aussagen. Das Worüber ist das *Zugrundeliegende,* das ὑποκείμενον, das subjectum. Prädikat ist dasjenige, was über etwas gesagt wird; das Prädikats*wort* ist daher gleichsam ›Zeichen‹ eines so Gesagten, wie Aristoteles (de interpr. 3, 16b 10 f.; Waitz) sagt: ῥῆμα . . . καὶ ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖόν ἐστιν, οἷον τῶν καθ' ὑποκειμένου ἢ ἐν ὑποκειμένῳ, — es ist »immer Zeichen dessen, was über ein anderes gesagt wird, d. h. über ein Zugrundeliegendes, oder [von solchem, was] in einem Zugrundeliegenden [ist]«, mit anderen Worten: was ausgesagt wird über ein Zugrundeliegendes, oder als in ihm seiend. Zunächst liegt hier die triviale Überlegung vor: Was über etwas, und zwar mit Recht — in Wahrheit — soll ausgesagt werden können, das muß dem Subjekt zukommen (esse de ratione subjecti), d. h. in ihm enthalten sein (ὑπάρχειν αὐτῷ).

Diese scheinbar klare Überlegung wird sofort unbestimmt und vieldeutig, wenn wir fragen: Was ist mit Subjekt gemeint? Ist in dem Satz ›die Tafel ist schwarz‹ die Tafel selbst das Subjekt oder die Vorstellung, der vorgestellte Gehalt, oder die Bedeutung des Wortes ›Tafel‹? Entsprechend ist bezüglich des ›schwarz‹ und seines Enthaltenseins im Subjekt zu fragen: Handelt es sich um ein Ineinanderenthaltensein von Vorstellungen, Begriffen oder Dingbestimmungen selbst? Ist das Enthaltensein oder Eingeschlossensein dinglich, vorstellungsmäßig oder begrifflich? Gibt es Entsprechungen zwischen diesen verschiedenen Beziehungen des Enthaltenseins unter sich? Und wie wären diese Verhältnisse zu bestimmen, als Entsprechung, als Abbildung, als Zuordnung?

›Die Tafel ist schwarz‹, ›die Kreide fällt vom Tisch‹ — wie sind Schwärze und Vom-Tisch-fallen in den jeweiligen Subjekten ›enthalten‹? Und was heißt da ›enthalten sein in‹? Und soll denn dergleichen ausgesagt werden?! Oder ist die Rede vom Enthaltensein nur eine Theorie, ein Erklärungsversuch des Urteils?

Wie auch immer: in der Richtung einer solchen Theorie des Enthaltenseins des Prädikats im Subjekt geht nun auch die Leibnizsche Auffassung des λόγος. Sie ist eine Einschluß- oder *Inklusionstheorie*. Wenn die Theorie damit nicht bloß äußerlich gekennzeichnet ist, dann muß sich in ihr offenbar eine bestimmte Auffassung von Enthaltensein selbst, von inesse und das heißt von esse, von Sein ausbilden. In der Tat erhält die Inklusionstheorie bei Leibniz eine ganz bestimmte Ausprägung und Begründung.

Zunächst einige Belege zur Charakteristik der Leibnizschen Urteilslehre.

1. Im »Discours de Métaphysique« von 1686 (erst 1846 aus dem handschriftlichen Nachlaß veröffentlicht), einer Hauptschrift in unserem Zusammenhang, heißt es im § 8 (Gerh. IV, 432/33; übersetzt nach Buchenau[2]): »Es ist allerdings richtig, daß, wenn mehrere Prädikate von einem und demselben Subjekt ausgesagt werden, dieses Subjekt dagegen keinem anderen mehr als Prädikat beigelegt werden kann, man es eine individuelle Substanz nennt; doch genügt diese Definition noch nicht, da sie schließlich nur eine Namenserklärung gibt. Man muß also erwägen, was es besagen will, wenn wir von einem Prädikat sagen, daß es einem bestimmten Subjekt wahrhaft zugehört. Nun steht fest, daß jede wahre Aussage irgendeinen Grund (quelque fondement) in der Natur der Dinge hat und daß also, wenn ein Satz nicht identisch ist, d. h. wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist (compris), es doch virtuell in ihm enthalten sein muß. Die Philosophen nennen dies *in-esse* — indem sie sagen, daß das Prädikat ›in dem Subjekt ist‹ (est dans). Demnach muß der Terminus, der das Subjekt bezeichnet, stets den des Prädikats in sich einschließen (enfermer) dergestalt, daß, wer vollkommen den Begriff des

[2] G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt v. A. Buchenau, durchgesehen u. mit Einleitungen u. Erläuterungen hrsg. v. E. Cassirer, 2 Bde. (Philos. Bibliothek Bde. 107 u. 108), Leipzig 1904/06 [3. Aufl. Hamburg 1966]; Bd. II, S. 143.

Subjekts über- und durchschaute, auch ohne weiteres urteilen müßte, daß das Prädikat ihm zugehört.«

In diesem Gedankengang handelt es sich zunächst um den Begriff der »individuellen Substanz« (der Monade), um die πρώτη οὐσία (das τόδε τι) des Aristoteles, auf deren traditionelle, ursprünglich Aristotelische Definition Leibniz hier ausdrücklich zurückgreift. Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. (Categoriae 5, 2a 11 ff.; Waitz) »Οὐσία . . . nennen wir ein solches, was weder genannt und gesagt wird hinsichtlich eines anderen Zugrundeliegenden noch verstanden wird als etwas, was in einem anderen Zugrundeliegenden ist, z. B. dieser Mensch da, dieses Pferd da.« Aristoteles versteht unter οὐσία (Substanz) das eigenständig Anwesende, die eigenständige Anwesenheit. Was den Sinn von ἐν ὑποκειμένῳ angeht, sagt Aristoteles (a.a.O. 2, 1a 24 f.): ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν; d. h. es ist wesenhaft uneigenständig. Im gleichen Sinne heißt es in der »Metaphysik« (Z 13, 1038b 8 ff.; Bonitz): ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν.

In der Interpretation der individuellen Substanz an der angeführten Stelle aus dem »Discours de Métaphysique« wird in folgendem Sinne auf das λέγειν Bezug genommen: Die individuelle Substanz ist wesenhaft unaussagbar von etwas als Zugrundeliegendem, sie ist wesenhaft eigenständig (und kann nie Prädikat sein von etwas). Leibniz sieht, daß diese Interpretation der Substanz an der Prädikation orientiert ist; also muß eine radikale Bestimmung der Prädikation (des Urteils) einen ursprünglichen Begriff der Substanz verschaffen: — es ist der des subjectum. Bei dieser Gelegenheit sagt er vom wahren Satz: in jedem solchen muß das Subjekt das Prädikat in sich enthalten, sei es ausdrücklich oder unausdrücklich; wo es aus-

drücklich enthalten ist (A ist A), liegt eine ›Identität‹ vor, wo nicht, da handelt es sich um eine verborgene Identität. Ein wahrer Satz bedeutet ein Drinnensein des Prädikats im Subjekt, ein Eingeschlossenwerden des Prädikats vom Subjekt. Wer mithin das Subjekt völlig durchschaut, kann alle wahren Urteile über dieses Subjekt fällen; er braucht sie nur auszuwickeln.

Die Stelle aus dem »Discours« wurde mit Absicht zuerst angeführt, weil sie das zentrale Problem anzeigt: die Mehrdeutigkeit des Subjektbegriffes und seinen Zusammenhang mit dem Substanzbegriff. Subjekt ist: 1. die individuelle Substanz (ὑποκείμενον), das einzeln eigenständige Seiende — das ontische Subjekt; 2. das Subjekt im Satz — das logische Subjekt; nicht jedes logische Subjekt braucht eine Substanz zu sein, sein Begriff ist also weiter; (3. das Ich, im Unterschied vom Objekt, — als das ausgezeichnete Satzsubjekt und ausgezeichnete einzeln eigenständig Seiende). Hier bei Leibniz ist das ontische Subjekt (die Substanz) aus dem logischen (dem Satzsubjekt) verstanden. Doch es ist auch umgekehrt möglich, dieses aus jenem zu verstehen. Welches Subjekt hat die Priorität, das ontische oder das logische? Oder gar keines von beiden?

2. In dem Fragment »De libertate«[3] sagt Leibniz: Videbam autem commune esse omni propositioni verae affirmativae universali et singulari, necessariae vel contingenti, ut praedicatum insit subjecto, seu ut praedicati notio in notione subjecti aliqua ratione involvatur; idque esse principium infallibilitatis in omni veritatum genere, apud eum qui omnia a priori cognoscit. Dieses zweite Zitat zeigt etwas Neues, ebenso Prinzipielles an: Das Einschlußverhältnis — das Subjekt involviert die Prädikate — ist der prinzipielle Grund des Wahrseins jeder Art von Erkenntnis, im a priori Erkennenden.

3. Nun zwei Stellen aus dem Briefwechsel mit dem Cartesianer und Theologen von Port Royal, dem Mitverfasser der ›Logik

[3] Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz. Publ. par L. A. Foucher de Careil, Paris 1857 [Nachdruck Hildesheim 1971]; S. 179. Die Stelle wird auch angeführt bei Couturat: La Logique de Leibniz, S. 208 Anm. 1.

von Port Royal‹ (1662): Antoine Arnauld, anläßlich der Übersendung des »Discours«; dieser Briefwechsel ist für das Problem der individuellen Substanz von fundamentaler Bedeutung.

a) Zunächst eine Überlegung, die fast wörtlich die vorige wiederholt (Juni 1686; Gerh. II, 56; Übersetzung v. Buchenau II, 202/3): »Schließlich habe ich einen entscheidenden Grund angegeben, der meiner Meinung nach so gut wie ein vollständiger Beweis ist: nämlich daß stets, in jeder bejahenden, wahren, sei es notwendigen oder zufälligen, allgemeinen oder besonderen Aussage der Begriff des Prädikats in gewisser Weise in den des Subjekts eingeschlossen ist (praedicatum inest subjecto), oder aber ich weiß nicht, was Wahrheit sonst bedeuten soll.« Hier wird noch deutlicher: das Eingeschlossensein des Prädikats im Subjekt wird dem Wahrsein gleichgesetzt und so der Begriff der Wahrheit überhaupt bestimmt.

b) »Indem ich sage, der individuelle Begriff von Adam schließe all das ein, was ihm jemals zustoßen wird, will ich nichts anderes sagen als das, was alle Philosophen meinen, wenn sie sagen: praedicatum inesse subjecto verae propositionis.« (Gerh. II, 43; übersetzt) Deutlich wird hier der ontische Begriff eines Subjekts aus dem logischen Subjekt-Prädikat-Verhältnis als einem inesse bestimmt.

4. Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum insit subjecto, ut loquitur Aristoteles, seu notio praedicati in notione subjecti perfecte intellecta involvatur, utique resolutione terminorum in suos valores seu eos terminos quos continent, oportet veritatem posse ostendi.[4] »Jeder wahre Satz kann bewiesen werden; sofern nämlich, nach Aristoteles, das Prädikat dem Subjekt innewohnt, oder sofern der Begriff des Prädikats eingeschlossen ist im Begriff des Subjekts, im vollkommen erkannten Begriff des Subjekts, muß jedesmal die Wahrheit eines Satzes bewiesen werden können durch Auf-

[4] Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Ed. par L. Couturat, Paris 1903 [Nachdruck Hildesheim 1961]; S. 388.

lösung der (Subjekts-)Begriffe in das, was sie enthalten.« Für das inesse beruft sich Leibniz also auf Aristoteles. Zu beachten ist die Verschlingung des Vorhandenseins des wirklichen, als Subjekt gedachten Seienden mit dem Begriff des Subjekts. Der Nachweis der Wahrheit eines Satzes erfolgt auf dem Wege der resolutio, der Auflösung des Subjekts in seine Elemente. Die Idee des Beweises und seiner Möglichkeit gründet in der Struktur des Satzes als einem Einschlußverhältnis.

5. Zuletzt ein Beleg aus der von Couturat veröffentlichten kleinen Abhandlung »Primae veritates«: Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. (Cout. 518/19) »Immer ist daher das Prädikat als consequens drinnen im Subjekt, das antecedens ist; und in diesem In-sein besteht überhaupt das Wesen der Wahrheit . . .«

Es ist grundsätzlich festzuhalten, daß in dieser Inklusionstheorie sowohl gesprochen wird vom Enthaltensein des Prädikatbegriffes im Subjektbegriff als auch vom Sein des mit dem Prädikat Gemeinten in dem mit dem Subjekt genannten Seienden. Der Einschluß ist ein solcher im λόγος, ein logischer — und, als im Seienden selbst gemeint: ein ontischer. Das Charakteristische ist, daß beides in gewisser Weise zusammenfällt; aus welchen Gründen und ob mit Recht oder nicht, das ist erst entscheidbar, wenn wir zu den letzten metaphysischen Fundamenten dieser Urteilstheorie vorgedrungen sind.

Es wäre verlockend, diese nur erst im Allgemeinen gekennzeichnete Urteilstheorie mit anderen Auffassungen des Urteils zu vergleichen. Auf Aristoteles verweist Leibniz selbst, obzwar nicht ganz mit Recht. Inwiefern dieser Verweis in gewisser Weise berechtigt ist und warum im Grunde doch nicht, wäre später bei der grundsätzlichen Diskussion zu erörtern.

In einer ganz anderen Richtung als Aristoteles und später Leibniz sucht Descartes das Wesen des Urteils. Nach ihm ist das Urteilen kein bloßes Vorstellen bzw. Verknüpfen von

Vorstellungen, sondern: ein Stellungnehmen des erkennenden Subjektes zu diesen Vorstellungen. Das iudicare ist: assensionem praebere, seine Zustimmung geben zu einem Vorstellungsverhältnis, assentiri, credere, sibi ipsi affirmare; die hier auftretende Entgegensetzung von Zustimmen und Ablehnen, Anerkennen und Verwerfen deckt sich nicht mit der Einteilung in Bejahen und Verneinen, bzw. in positives und negatives Urteil. Diese Urteilsauffassung ist für Descartes aufs innigste verwachsen mit der Art seiner Grundlegung der Ersten Philosophie überhaupt: dem Zurückhalten der Zustimmung, der Zweifelshaltung gegenüber vorgängiger Erkenntnis.

Descartes' Urteilsauffassung ist im 19. Jahrhundert wieder aufgenommen worden durch F. Brentano: »Psychologie vom empirischen Standpunkt I«, 1874, ferner »Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis«, 1889. Brentano beruft sich auf die dreiteilige Klassifikation des seelischen Verhaltens, der cogitationes, die Descartes in seinen »Meditationes« (III, 5) gibt: ideae, voluntates sive affectus und judicia. Daneben findet sich bei Descartes (Principia Philosophiae I, 32 u. 34) auch eine Zweiteilung in perceptio und volitio; hierbei zählt er die Urteilsakte zu den Willensakten. Durch diese Zweideutigkeit kommt es zu einer Kontroverse. Brentano sucht zu zeigen, daß die Urteilsakte eine eigene Klasse darstellen. Ihm folgt J. Bergmann, »Reine Logik«, 1879. Von Brentano geht auch W. Windelband aus, »Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil« (in: Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. E. Zeller zu seinem 70. Geburtstage; 1884), aber er hält den Urteilsakt für einen Willensakt. Das ist auch der Ausgangspunkt für H. Rickert, »Der Gegenstand der Erkenntnis« (seine Habilitationsschrift), 1892, 6. Auflage 1928 — das Grundstück der Rickertschen Erkenntnislehre, ja sogar der Wertphilosophie überhaupt. Schließlich erscheint 1912 »Die Lehre vom Urteil« von E. Lask.

So vielfältig sich Leibniz mit Descartes und den Cartesianern auseinandersetzt, so bleibt doch diese in Orientierung

an den Stellungnahmen des urteilenden Subjekts und nicht in Orientierung am Gehalt des Ausgesagten als solchen entworfene Urteilstheorie für ihn unwesentlich, — und mit Recht: sie geht in eine Richtung, die von den zentralen metaphysischen Problemen abliegt.

Von ganz anderer Bedeutung ist für die sachliche Diskussion der Leibnizschen Urteilslehre das, was Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft« (Einleitung) über das Urteil und die Grundscheidung der Urteile in analytische und synthetische darlegt. Wenn überhaupt zur Charakterisierung der Leibnizschen Theorie die Kantische Scheidung verwendbar ist, dann müßte man sagen: für Leibniz sind alle Urteile analytisch. Trotzdem deckt sich der Kantische Begriff des Analytischen nicht mit dem, was Leibniz die analysis notionum nennt.

Wenn eine Auseinandersetzung nötig ist, dann mit Aristoteles und Suarez auf der einen und Kant auf der anderen Seite. In beiden Fällen wird sich das Problem des Urteils, des λόγος, der Logik aus dem der Ontologie, der Metaphysik überhaupt entscheiden müssen. Für uns gilt es zunächst, allererst die metaphysische Perspektive der Leibnizschen Urteilslehre sichtbar zu machen und damit die Theorie selbst zu verdeutlichen.

Wir erinnern uns an das inesse, die inclusio, und ziehen eine Bestimmung bei aus den »Definitiones logicae«: A includere B, seu B includi ab A, est: de A, subjecto, universaliter affirmari B, praedicatum. Veluti: sapiens includit justum, hoc est, omnis sapiens est [!] justus.[5] Leibniz setzt hier Bejahtwerden dem schlechthin durchgängigen Eingeschlossenwerden gleich; Bejahtheit heißt schlechthinnige Eingeschlossenheit. Das ›est‹ aus dem Beispielsatz verweist darauf, daß diese connexio eine connexio realis (vgl. Gerh. VII, 300 f.) ist, d. h. ein sachhaltiger Einschluß; in diesem Sinne ist Realität der Gegenbegriff zu Negation.

[5] G. W. Leibniz, Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia. Ed. J. E. Erdmann, Berlin 1840 [Nachdruck Aalen 1959 u. 1974]; S. 100 a.

Läßt sich nun dieses includi und inesse noch näher charakterisieren? Findet sich bei Leibniz eine bestimmte Grundauffassung dieser Beziehung, und wie hängt die Deutung dieser Beziehung mit dem Wesenscharakter des Urteils: der Wahrheit bzw. Falschheit zusammen?

§ 2. Das Urteil und die Idee der Wahrheit
Die Grundformen der Wahrheit

In der Tradition gilt das Urteil als primärer und eigentlicher Träger der Wahrheit — und Wahrheit überhaupt als ein Charakter von Aussagen, als Wahrsein. In einer terminologischen Klärung unterscheiden wir drei Bedeutungen von ›Wahrheit‹: 1. Die Idee von Wahrheit, das Wahrsein überhaupt; 2. die Konkretion dieser Idee: wahre Sätze als ›Wahrheiten‹, die bewiesen werden sollen; daher die Rede von ›Grundwahrheiten‹; 3. als Ideal: das Ganze der möglichen erkennbaren Wahrheiten. Für uns handelt es sich zunächst um die erste Bedeutung. Die Wahrheit soll ihren Ort in der Aussage haben. Sofern Aussagen wahr sind, sind sie selbst eine Wahrheit, ein Wahr-seiendes. Das Wahrsein ist Wahrsein der Aussage. Mithin muß das Wesen der Aussage einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit haben.

Der Begriff der Aussage, des Urteils, muß sich mit Rücksicht auf die Idee der Wahrheit bestimmen, bzw. umgekehrt. Welcher Zusammenhang besteht nun bei Leibniz zwischen Urteilsauffassung (Inklusionstheorie) und der Auffassung des Wesens der Wahrheit? Mit der Beantwortung dieser Frage stoßen wir auf eine grundsätzliche Kennzeichnung der Inklusionstheorie.

Auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit antwortet Leibniz: Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto. (Cout. 11) Im Briefwechsel mit Arnauld (vgl. Beleg 3a im vorigen Paragraphen) hieß es: Praedicatum inest

subjecto; oder ich weiß nicht, was Wahrheit ist. Ebenso wurde in der unter 5. angeführten Stelle die natura veritatis in universum gleichgesetzt mit der connexio inter terminos enuntiationis. Die Natur, das Wesen der Wahrheit, und d. h. die Verflechtung der Aussageglieder, sie besteht im *inesse*. Auf diesem inesse beruht das principium infallibilitatis.

Wahrsein heißt: Verflochtensein, Enthaltensein einer Bestimmung in dem zu Bestimmenden; Aussagen wiederum bedeutet: connexio, und das heißt: Wahrsein. Gehen wir nicht im Kreise? Das verum esse wird dem inesse des Prädikats im Subjekt gleichgesetzt. Es gibt aber mannigfaltige Aussagen! Welches ist nun die Ur- und Grundform dieses in-esse, verstanden als nexus, als inclusio? Die Grundform des Wahrseins muß sich zeigen an den elementarsten Aussagen, an den einfachsten und ursprünglichsten wahren Sätzen, den primären ›Wahrheiten‹.

Primae veritates sunt quae idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant. Ut A est A, vel A non est non A. Si verum est A esse B, falsum est A non esse B vel A esse non B. Item unumquodque est quale est. Unumquodque sibi ipsi simile aut aequale est. Nihil est majus aut minus se ipso, aliaque id genus, quae licet suos ipsa gradus habeant prioritatis, omnia tamen uno nomine identicorum comprehendi possunt. (Primae veritates; Cout. 518) Die ersten ursprünglichen Wahrheiten sind identica, d. h. Aussagen, in denen etwas als es selbst, in seiner Selbigkeit mit sich hinsichtlich dieser ausdrücklich bestimmt wird.

Aber nun ist ein weiteres wesentliches Moment dieser ersten Wahrheiten zu beachten: Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit probatio a priori, independens ab experimento. (Ebd.) Alle wahren Sätze sind letztlich auf Identitäten zurückführbar, d. h. im Grunde ist jeder wahre Satz eine Identität, nur daß sie nicht notwendig ausdrücklich zutage liegt; aber der prinzipiellen Möglichkeit nach ist jede Wahrheit eine Identität.

Das besagt aber nichts anderes als: das Wesen der Wahrheit überhaupt, d. h. der inclusio des nexus, liegt in der Identität. Wahrsein heißt Identischsein, inesse heißt *idem esse*.

Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit, vel manifeste, ut in identicis, . . . vel tecte. (Cout. 11) Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est. (Prim. veritat.; Cout. 519) Alle Sätze sind identische; aber identica im besonderen sind diejenigen, in denen Identität unmittelbar offenkundig (manifeste) ist. In den anderen Sätzen ist die Identität verborgen (tecte). Der Beweis ihrer Wahrheit besteht im Herausstellen der zugrundeliegenden verborgenen Identität.

Das Wesen der Wahrheit ist Identität — ganz abgesehen von der Frage, ob es vor allem dem menschlichen Erkennen gelingt, alle Wahrheiten als Identitäten wirklich nachzuweisen; Wahrheit aber charakterisiert das Wesen des Urteils; die natura veritatis ist gleich dem nexus; also ist die Inklusionstheorie eine Identitätstheorie.

Wie Leibniz diese Identitätstheorie begründet, auf welchen Voraussetzungen sie ruht, wieweit sie für alle möglichen Urteile durchführbar ist (d. h. wie (AB ist B) = A ist A möglich ist, vgl. Cout. 369), das soll jetzt noch nicht erörtert werden. Nur ein Hinweis sei vorweggenommen, der deutlich machen soll, daß wir mit dieser Theorie des λόγος, mit diesen logischen Problemen unmittelbar in den zentralsten metaphysischen Fragen, d. h. in der ontologischen Problematik, dem Fragen nach dem Sein überhaupt stehen.

Allgemein wurde der Zusammenhang des Urteilsproblems mit dem der ›individuellen Substanz‹ schon angezeigt. Wahrsein heißt Identischsein, inesse ist idem esse. Identität gilt als Wesen der Wahrheit — und Identität gilt von alters her als eine Bestimmtheit des Seins (vgl. die ταὐτότης in Platos Sophistes).

Wahrheit und Sein werden im Blick auf dasselbe Phänomen: Selbigkeit, Identität, interpretiert. Wahrheitsfrage und Seinsfrage sind unmittelbar verschlungen.

Bei der Tragweite, die diese Theorie für Leibnizens gesamte Philosophie hat, und bei ihrem unmittelbar entgegenspringenden metaphysischen Charakter, gilt es, diese Theorie noch etwas deutlicher zu belegen. Nimirum ut Identicae propositiones omnium primae sunt . . . atque adeo per se verae . . .; ita per consequentiam verae sunt virtualiter identicae, quae scilicet per analysin terminorum . . . ad identicas formales sive expressas reducuntur. Manifestumque est omnes propositiones necessarias sive aeternae veritatis esse virtualiter identicas . . . Generaliter omnis propositio vera (quae identica sive per se vera non est) potest probari a priori ope Axiomatum seu propositionum per se verarum, et ope definitionum seu idearum. Quotiescunque enim praedicatum vere affirmatur de subjecto, utique censetur aliqua esse connexio realis inter praedicatum et subjectum, ita ut in propositione quacunque: A est B . . ., utique B insit ipsi A, seu notio ejus in notione ipsius A aliquo modo contineatur. (Gerh. VII, 300) Eine identitas expressa ist also eine veritas per se. Wahr ist, was virtuell identisch ist; die virtuellen Identitäten werden auf die formalen zurückgeführt. Allgemein gilt: jede wahre Aussage, sei sie eine ursprüngliche oder eine nur mögliche Identität, ist a priori beweisbar. Das heißt: alle wahre Erkenntnis ist letztlich apriorische Erkenntnis. Diese These ist von ungeheurer Tragweite.

Die Identitätstheorie des Urteils soll das Wesen des Urteils überhaupt und damit aber im Grunde das jeglicher Aussageform umgrenzen. Sofern nun Leibniz zwei Grundformen von Aussagen und d. h. zugleich nach früherem: zwei Grundformen von ›Wahrheiten‹ unterscheidet, muß sich die allgemeine Wesenslehre vom Urteil an diesen beiden Wahrheitsformen bewähren — bzw. es müssen gerade hier die Schwierigkeiten deutlich werden.

Wir sahen nun schon bei der ersten Kennzeichnung des Identitätscharakters der Urteile, daß Leibniz zwei Arten von Wahrheiten unterscheidet, offenkundige und verborgene. Aber dieser Unterschied bedarf der näheren Bestimmung; diese verschafft uns die folgende Überlegung. His attentius consideratis, patuit intimum inter veritates necessarias contingentesque discrimen. Nempe omnis veritas vel originaria est, vel derivativa. Veritates originariae sunt quarum ratio reddi non potest, et tales sunt identicae sive immediatae . . . Veritates derivativae rursus duorum sunt generum: aliae enim resolvuntur in originarias, aliae progressum resolvendi in infinitum admittunt. Illae sunt necessariae, hae, contingentes. (De libertate; Foucher de C. 181) Alle Wahrheiten werden in ursprüngliche und in abgeleitete unterschieden; diese Unterscheidung ist nicht ohne weiteres identisch mit der in offenkundige und verborgene Wahrheiten. Die originären Wahrheiten sind diejenigen, von denen keine Rechenschaft gegeben werden kann, bei denen ein Beweis nicht möglich ist; sie sind in sich selbst unmittelbar einsichtig. Die abgeleiteten Wahrheiten aber werden unterschieden in die notwendigen und in die bedingten Wahrheiten. Die notwendigen Wahrheiten werden in ursprüngliche aufgelöst; nicht jede ist auch schon eine originäre, manche sind einer Ableitung bedürftig und fähig. Die anderen abgeleiteten Wahrheiten sind ihrem Wesen nach auch Identitäten, doch ihre Auflösung, ihr Beweis, kommt — für einen endlichen Verstand — nie an ein Ende. Auch in dieser These liegt: jede Erkenntnis ist eine apriorische Erkenntnis.

Die an sich originären und die in solche auflösbaren d. h. notwendigen Wahrheiten bezeichnet man in der Scholastik auch als veritates aeternae, und es zeigt sich sofort, daß auch diese Gliederung der Grundformen der Wahrheiten einen metaphysischen, ontologischen Hintergrund hat. Der Unterschied von ewigen und bedingten Wahrheiten entspricht einer Unterscheidung des Seienden: ens per se necessarium und entia contingentia, ens increatum und ens creatum. Die ewigen

Wir können das Bisherige in folgendem Schema festhalten:

affirmari = includi
includi = verum esse
verum esse = inesse
inesse = idem esse (ταὐτότης)
veritas = *identitas*

a) formalis expressa — per se vera
b) virtualis implicita — vera per reductionem

veritates

originariae	*derivativae*	
	necessariae	*contingentes*
identicae expressae sive immediatae	virtualiter identicae, resolvuntur in originarias	admittunt progressum resolvendi in infinitum
—	—	—
an sich identisch	ableitbar aus Identitäten für uns	ableitbar aus Identitäten für Gott

Wahrheiten betreffen ›primär‹ das Sichselbstdenken des Ungeschaffenen, sie sind (in der Tradition des Platonismus) die formalen Wahrheiten des Denkens überhaupt und der Mathematik. Die kontingenten Wahrheiten beziehen sich auf das geschaffene Seiende, das jetzt, früher oder künftig in der Zeit vorhanden ist. Jene, die ewigen Wahrheiten haben ihren ewigen Ursprung in der absoluten Vernunft Gottes, daher nennt sie Leibniz auch veritates rationis (vérités de raison); die kontingenten, auf Tatsachen bezogenen heißen veritates facti (vérités de fait). In der »Monadologie« (§ 33; Gerh. VI, 612; Übersetzung v. Buch. II, 443) heißt es hierzu: »Es gibt ferner zwei Arten von Wahrheiten, nämlich Vernunft- und Tatsachen-Wahrheiten. Die Vernunft-Wahrheiten sind notwendig und ihr Gegenteil ist unmöglich, die Tatsachen-Wahrheiten dagegen sind zufällig und ihr Gegenteil ist möglich.«

Zufällige Wahrheiten sind also Wahrheiten über solches, was nicht notwendig ist, was auch nicht sein kann. Die Grundabsicht der Leibnizschen Urteilstheorie geht nun dahin, auch diese veritates facti als Identitäten, d. h. im Grunde als ursprüngliche, ewige Wahrheiten aufzufassen, ihnen also auch, der Idee nach, absolute Gewißheit und Wahrheit zuzusprechen. Darin liegt also die Tendenz, die veritates facti den Vernunftwahrheiten möglichst anzugleichen — obwohl das mißverständlich ausgedrückt ist, denn sie sollen in ihrer Eigenart bestehen bleiben und doch den Charakter von Identitäten haben, d. h. von Urteilen, deren sämtliche Prädikate aus dem Subjektsbegriff selber evolviert, ausgewickelt werden können. Genauer: die veritates facti sind nicht veritates necessariae, wohl aber identicae.

So befremdlich zunächst diese Tendenz der Angleichung der veritates facti an die veritates rationis sein mag — so daß auch die historische Wahrheit eine apriorische Wahrheit wäre!? —, sie ist gar nicht so unerhört, wenn wir ein Doppeltes nicht aus dem Auge verlieren: 1. daß Leibnizens Gesamttendenz in gewisser Weise eine ›rationalistische‹ ist, d. h. darauf zielt, das Sein von der ratio aus zu begreifen, also auch das esse facti; 2. daß überdies hinter dieser Tendenz die *scholastische Tradition* steht, die sich gerade in diesem Problem zentral auswirkt, insofern, als das Ideal der Erkenntnis überhaupt gesehen wird

in der scientia Dei. Wir gehen von diesen Zusammenhängen aus.

Für die Scholastik gilt als veritas prima, als erste Wahrheit und d. h. zugleich als Quelle aller Wahrheit, der absolute Intellekt Gottes (vgl. Thomas, Quaestiones disputatae de veritate, q. I). Die ursprüngliche Wahrheit, d. h. die Allheit aller wahren Erkenntnis ist absolut, und zwar in der scientia Dei. Darüber hat Thomas ausführlich gehandelt in seiner »Summa theologica« (I, q. XIV; vgl. Quaest. disp. de ver., q. II). Ohne Kenntnis und Verständnis dieser Zusammenhänge bleiben die Grundprobleme der neuen Philosophie völlig verschlossen. Die scholastische Gotteslehre ist nicht nur der Schlüssel zur Logik von Leibniz, auch Kants »Kritik der reinen Vernunft« und ebenso Hegels »Logik« werden nur von da her in ihren eigentlichen Triebkräften faßbar. Damit ist nicht gesagt, daß diese Philosophie sich an die Theologie angelehnt und von ihr Sätze entlehnt hätte. Der philosophische Sinn der Orientierung an der scientia Dei ist der: sie fungiert als Konstruktion einer absoluten Erkenntnis, daran die endliche, menschliche gemessen werden soll. Inwiefern und warum nun solche Konstruktion zum Wesen der Philosophie gehört, inwiefern philosophische Erkenntnis überhaupt Konstruktion ist, kann hier nicht erörtert werden.

NB. Wir müssen auf die metaphysischen Zusammenhänge, und zwar mit der Scholastik, hinweisen — aber beileibe nicht, um etwa Leibniz in seiner Originalität herabzusetzen. Es zeugt von einem Krämerstandpunkt, zu fragen: woher hat er das? oder, was gleich oberflächlich ist: aus welchem psychischen Komplex entspringt das? Der Vorzug der produktiven Arbeit liegt darin, in einer ursprünglichen und zentralen Weise abhängig zu sein — so wie es der Nachmacher nie sein kann, weil er es nicht sein will, denn er muß je auf Originalität erpicht sein. — Also um etwas ganz anderes geht es bei unserer Orientierung in der Scholastik. Und Sie sind am Ende gar nicht auf dem Holzwege, wenn Sie sich zunächst ordentlich wundern über

diese Logik, die vom Gottesbegriff des Thomas von Aquin handelt. Allerdings muß ich darauf verzichten, hier so eindringlich, wie es sachlich gefordert wäre, in diese Probleme einzuführen. Es kann nur das Allernotwendigste angeführt werden.

Die Erkenntnis Gottes, der in absoluter Weise erkennt, umfaßt sowohl das Mögliche als auch das Wirkliche. Freilich bedarf es hier bezüglich beider Begriffe einer Unterscheidung: Das ›Mögliche‹ besagt einmal die mere possibilia, die reinen Möglichkeiten, d. h. die Wesenheiten des Seienden, die Ideen der Dinge, abgesehen davon, ob sich eine solche Idee je verwirklicht oder nicht. Damit etwas wirklich werde, muß es innerlich möglich sein; nicht aber braucht jedes innerlich Mögliche sich auch schon notwendig zu verwirklichen. Von diesen reinen Möglichkeiten als solchen (dem transzendentalen Ideal der omnitudo realitatis im Sinne Kants) hat Gott ein Wissen, besser: es gehört zu seinem Wesen, diese Allheit des Möglichen einfach zu denken. Diese scientia simplicis intelligentiae ist die scientia necessaria naturalis; denn sie gehört zur ›Natur‹ Gottes als absolutem Selbstbewußtsein (νόησις νοήσεως): im Wissen um sein Denken ist das in diesem absoluten Denken Gedachte, die omnitudo realitatis, die reinen Möglichkeiten, gewußt.

Das ›Mögliche‹ besagt aber ferner: das, was in der Wirklichkeit selbst zwar noch nicht ist, aber sein wird, bzw. was aus der Ewigkeit Gottes vor aller Zeit gesprochen ist; das aus dem Möglichen, was sich verwirklichen wird, also alles, was einmal zu einer bestimmten Zeit ein factum sein wird, alles, was nicht nur überhaupt möglich ist, sondern determiniert. Denn Gott als absoluter Geist erkennt nicht erst ein factum als solches, nachdem es geschehen ist, sonst wäre er ja in seinem Wesen variabel und von etwas abhängig, was er nicht selbst ist, also endlich. Gott hat vielmehr von allem Wirklichen ein Vorwissen, eine visio, eine scientia libera, weil letztlich, was sich verwirklichen wird und wie, bei seinem Willen steht.

Zur Verdeutlichung der beiden Arten der Erkenntnis Gottes, scientia necessaria und libera, gebe ich einen Überblick über die einschlägigen Artikel der Quaestio XIV (De scientia Dei) im I. Teil der »Summa theologica«.

In Artikel 9 (Utrum Deus habeat scientiam non entium) unterscheidet Thomas die non entia secundum quid und die non entia simpliciter. Die ersteren sind dasjenige, was nicht nunc in actu ist, aber insofern möglich ist, als es gewesen ist oder sein wird, d. h. das Nichtsein dieses Möglichen wird gedacht in Bezug auf (secundum) das je gerade Vorhandene. Von dem Nichtseienden solcher Art sind unterschieden die non entia simpliciter, die mere possibilia sind. Diese erkennt Gott in der scientia simplicis intelligentiae, die non entia secundum quid in der scientia visionis. Die visio ist ein Erfassen in der Weise des praesens intuitus.

Praesens wird von der aeternitas her verstanden, quae sine successione existens totum tempus comprehendit; praesens bedeutet im Unterschied von cum successione: diese Anschauung ist nicht eine Abfolge von Anschauungsakten, sondern vollzieht sich in einem »Nu« (Eckhart). Dieses Jetzt ist nicht das momentane Jetzt der Zeit, das nunc fluens, sondern das ewige Jetzt, das nunc stans.

Der intuitus meint einen direkten Anblick, d. h. eine Erkenntnis, die in einem Schlag die ganze Zeit ohne Nacheinander umfaßt. Die visio als praesens intuitus ist ein Blick, der auf das Ganze getragen wird: als vorliegend vor Gott, der alles gegenwärtig vor sich vor-handen hat. Praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter.

Die scientia simplicis intelligentiae ist keine visio, sondern eine schlichte Erfassung, denn die reinen Möglichkeiten verwirklichen sich nicht außerhalb Gottes, sondern sind als gedachte in Gott immanent, alles Sehen aber bezieht sich auf ein Außerhalb. Alles Gewesene, gegenwärtig und künftig Seiende wird als gegenwärtig anwesend angeblickt im praesens

intuitus der visio. Dieser immerwährende Anblick umfaßt die möglichen und je nur gerade ›zufälligen‹, bedingter Weise wirklichen facta, die veritates facti, — das Geschichtliche im weitesten Sinne.

Hieraus folgt also, daß Gott in diesem intuitus nicht nur das actu Seiende, sondern auch die nobis contingentia futura erkennt. Wie er sie erfaßt, wird genauer erörtert im Artikel 13 (Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium). Das Kontingente kann erstens angesehen werden in se ipso, d. h. ut praesens, bzw. als determinatum in unum: es ist zwar kontingent, es könnte auch nicht sein, aber es ist jetzt faktisch vorhanden, und als das kann ich es ›in sich selbst‹ betrachten. Als solches Wirkliches hat es sich gleichsam für eine bestimmte Möglichkeit entschieden, es ist schon in seine Wirklichkeit übergegangen und insofern determinatum in unum. Das contingens in se ipso kann einer unfehlbar gewissen Erkenntnis unterworfen werden, nämlich in einer faktischen Feststellung aufgrund sinnlicher Anschauung — infallibiliter subdi potest certae cognitioni. Solche Erkenntnis ist kein Problem.

Zweitens kann das Kontingente betrachtet werden ut est in sua causa, d. h. ut futurum, bzw. als nondum determinatum ad unum. Hier wird das Zufällige von seiner Ursache her gesehen, also als erst zu Verwirklichendes, d. h. als futurum genommen, und als das ist es noch offen für bestimmte Möglichkeiten. Was die mögliche Erkennbarkeit dieses Zufälligen angeht, so kann es hier keine certa cognitio geben. Denn wer die Wirkung nur von der Ursache aus sieht, hat nur eine cognitio conjecturalis, eine Vermutung: es kann so oder so ausfallen.

Nach Thomas erfaßt Gott aber auch das contingens futurum wie das contingens in se ipso, er erkennt die contingentia non solum ut in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso — non tamen successive, sed simul; und zwar, weil er schon alles Zukünftige in seiner ewigen Gegenwart vorweggenommen hat. Gott erkennt gleichsam so, daß er alles in dieser Gegenwärtigkeit gleichmäßig anwesend sieht, omnia

prout sunt in sua praesentialitate; wobei dieses Alles, wie Thomas ausdrücklich betont, nicht nur in seiner Wesensmöglichkeit, sondern in seiner individuellen Verwirklichung dem göttlichen Blick gegenwärtig ist. Und aufgrund dieser Gegenwärtigkeit vollzieht sich die göttliche Zusammenschau von Allem infallibiliter. Wir Menschen hingegen — nach dem Bild im resp. ad 3 — erkennen so, wie der, der einen Weg geht, nicht die sieht, die hinter ihm herkommen; aber der, der von einem erhöhten Stand den ganzen Weg überblickt, sieht alle, die den Weg durchlaufen.

Artikel 14 (Utrum Deus cognoscat enuntiabilia). Das Wissen Gottes erstreckt sich auch auf omnia enuntiabilia, quae formari possunt. Mit den enuntiabilia sind alle möglichen wahren Sätze, die möglichen Wahrheiten gemeint. Wir wissen bereits, daß ein Satz eine συμπλοκή ist, d. h. σύνθεσις und διαίρησις oder compositio und divisio ist. Hier wird die Erörterung des Thomas für uns zentral wichtig. Die Frage ist, ob Gott die möglichen Sätze in der Weise der compositio und divisio erkennt. Dies ist der Charakter des endlichen Erkennens, das sukzessiv geschieht: intellectus noster de uno in aliud discurrit. In Gott aber gibt es keine Sukzession, — so, als hätte er einiges zunächst noch nicht.

Wenn wir z. B. wissen, quid est homo, dann heißt das: non ex hoc intelligimus alia, quae ei insunt. Wenn das menschliche Erkennen ein Subjekt erfaßt, ist es nicht imstande, daraus schon sämtliche Prädikate zu entnehmen. Sondern wegen der Sukzessivität müssen wir das getrennt (seorsum) Erkannte in unum redigere per modum compositionis vel divisionis enuntiationem formando. Gott jedoch erkennt jeweils das ganze Wesen et quaecumque eis accidere possunt. Denn er erkennt per simplicem intelligentiam, in der auf einen Schlag alle Prädikate, die zu einem Subjekt gehören, als in diesem seiend, in ihrem inesse erfaßt sind. Was für uns ein Auseinander und Nacheinander der Prädikatssetzungen ist, ist für Gott ein ursprünglich Einiges, Selbiges, ist Identität.

Daß die scientia Dei kein Auseinanderlegen und Zusammennehmen ist, bestätigt noch einmal der Artikel 7 (Utrum scientia Dei sit discursiva). Gottes Erkenntnis ist in keiner Weise diskursiv, nullo modo discursiva, sondern gemäß seinem Wesen (vgl. Artikel 4 und 5 derselben quaestio) ein ursprüngliches Sehen des Ganzen zumal und mit einem Schlag: Deus autem omnia videt in uno.

Halten wir also fest: in Gott gibt es eine doppelte scientia: necessaria und libera; beide aber sind schlechthin absolut und a priori. D. h. Gott hat auch im vorhinein von allem Faktischen je den vollen Begriff und weiß absolut gewiß, was und wie es sein wird; er ist im Besitz aller Wahrheiten über das Geschaffene, und diese Wahrheiten über das Geschaffene sind ebenso schlechthin notwendig und gewiß für ihn wie die Wahrheiten über das Mögliche. In beiden Formen der Wahrheit handelt es sich um eine Erkenntnis aus dem Begriff des jeweiligen Seienden, um eine einfache Evolution der involvierten Bestimmtheiten, d. h. um lauter Identitäten.

Nun ist klar geworden, wo das entscheidende Motiv für Leibniz bezüglich der *Angleichung* der veritates facti an die veritates rationis liegt: Was für den absoluten Geist Gottes gilt, nimmt er zugleich als Erkenntnisideal für den Menschen, d. h. er bestimmt die Idee und das Wesen menschlicher Erkenntnis, d. h. der Wahrheit und d. h. der Aussage, aus der Idee der scientia Dei. Weil aber das menschliche Erkennen endlich ist, verfügt es nicht über eine absolute visio libera. Wir haben z. B. nicht a priori vor aller Erfahrung den totalen Begriff von Julius Caesar als diesem bestimmten individuellen Subjekt, so daß wir im Besitze dieses Subjektsbegriffes alle Prädikate aus ihm als ihm als solchem notwendig zugehörig entwickeln könnten.

Leibniz spricht sich über das Wesen der kontingenten Wahrheiten (veritates facti) noch deutlicher aus: Sed in veritatibus contingentibus, etsi praedicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad aequatio-

nem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum, Deo solo vidente non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem (terminorum) seu involutionem praedicati in subjecto, quia ipse videt quidquid seriei inest. (De libertate; Foucher de C. 182) Bei den kontingenten Wahrheiten, obwohl auch hier das Prädikat im Subjekt ist (versteckte Identität), kann nie ein strenger Beweis geführt werden, d. h. das Verhältnis von Subjekt und Prädikat kann nicht auf eine mathematische Gleichung zurückgeführt werden, sondern die Auflösung geht ad infinitum. Nur Gott allein sieht bei dieser Auflösung der historischen Wahrheiten in ihre Identitäten zwar nicht das Ende dieses Prozesses, denn es gibt kein Ende, aber das Ganze der Verklammerung der Prädikate in dem Subjekt, weil er selbst sieht (und eben nicht auf dem Wege eines Durchlaufens), was in der Reihe der Prädikate liegt. (Zum Problem der Auflösung der Begriffe und ihrer Notwendigkeit ist auch die Stelle zu vergleichen, die Couturat, La Logique de Leibniz, S. 183 Anm. 3, zitiert: »... ostenditur ad perfectas demonstrationes veritatum non requiri perfectos conceptus rerum.«)

Die zu unterscheidende Wahrheit tritt (vgl. De libertate) durch den Begriff der unendlichen Reihe in ein Verhältnis zur Zahl: Die zufällige Wahrheit verhält sich zur notwendigen, wie die inkommensurablen Größen, die auf kein gemeinsames Maß zurückgeführt werden können, zu den kommensurablen. Wie aber auch die inkommensurablen Größen der auf adaequatio, auf Identität abzielenden Mathematik unterworfen sind, so die zufälligen Wahrheiten der ohne discursus seriei auskommenden visio Dei.

Der Unterschied von Vernunftwahrheit und Tatsachenwahrheit wird noch in einer anderen, ebenfalls durch die traditionelle Ontologie vorgebildeten Weise gefaßt. Hinc jam discimus alias esse propositiones quae pertinent ad Essentias, alias vero quae ad Existentias rerum; Essentiales nimirum sunt quae ex resolutione Terminorum possunt demonstrari

[: veritates aeternae] ... Ab his vero toto genere differunt Existentiales sive contingentes, quarum veritas a sola Mente infinita a priori intelligitur. (Cout. 18; vgl. 20) Aber trotz dieser Differenz toto genere ist doch das Wesen der essentialen und existentialen Wahrheiten (Sätze) dasselbe, sofern beide Identitäten sind.

Verschieden ist der Ursprung dieser veritates: Necessariae [veritates], quales Arithmeticae, Geometricae, Logicae fundantur in divino intellectu a voluntate independentes ... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. (Brief an Bourguet v. 11. IV. 1710; Gerh. III, 550) Die notwendigen Wahrheiten, die von reinen Möglichkeiten handeln, haben ihr Fundament im göttlichen Verstand, unabhängig vom Willen Gottes; diesen Zusatz macht Leibniz, weil Descartes gelehrt hat: auch die mathematischen und logischen Wahrheiten hängen von Gottes Willen ab. Aber die zufälligen Wahrheiten, die Erkenntnis dessen, was faktisch geschieht und wie es geschieht, und das Sein des darin Erkannten, hängen vom Willen Gottes ab, jedoch nicht von seinem reinen Willen, sondern von einem Willen, der durch seinen Verstand geleitet ist, der wieder durch die Betrachtung des Besten und Angemessensten geleitet ist; denn die wirkliche Welt ist die beste aller Welten.

Und an anderer Stelle heißt es: Ut veritates necessariae solum intellectum divinum involvunt, ita contingentes voluntatis decreta. (Cout. 23) Oder: Quodsi propositio sit contingens, non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex suppositio divino decreto, et libera voluntate pendet. (Cout. 402) — Entsprechend gibt es auch zwei Arten der Unmöglichkeit: die ›logische‹ Unmöglichkeit des Sich-Widersprechenden und die Unvollkommenheit dessen, was sich zwar nicht widerspricht, aber ›moralisch‹ unmöglich ist.

Wahrheit ist Identität; prinzipiell ist es möglich, alle Wahrheiten auf Identitäten zurückzuführen. Die abgeleiteten Wahr-

heiten teilen sich in zwei Klassen: notwendige und bedingte; Vernunft- und Tatsachenwahrheiten, Wesenswahrheiten und Wahrheiten des Vorhandenen. Die Einheit aller drei Klassen von Wahrheiten ist orientiert an der scientia Dei.

Die Angleichung der Tatsachenwahrheiten an die Vernunftwahrheiten — das ist die Idee einer Erkenntnis des tatsächlich Seienden, des empirisch Erfahrbaren aus bloßen Vernunftbegriffen, einer Erkenntnis des Seienden aus reiner Vernunft. Diese Theorie, die in der Entwicklungstendenz der neuzeitlichen Philosophie liegt, sollte durch eine Kritik getroffen werden, die sich, als Kants Hauptwerk, »Kritik der reinen Vernunft« nennt. Das ist der innere Zusammenhang der Urteilslehre von Leibniz mit dem Grundproblem Kants.

Eine zwiefache Absicht bestimmt Leibnizens Wahrheitsauffassung: einmal die Rückführung auf Identitäten und zugleich das Festhalten an der Eigentümlichkeit der kontingenten Tatsachenwahrheiten. Das führt dazu, die Grundsätze der Erkenntnis entsprechend zu bestimmen.

In memoriam Max Scheler

Max Scheler ist tot. Mitten heraus aus einem großen und weitschichtig angelegten Arbeiten, im Stadium eines neuen Anlaufes zum Vordringen in das Letzte und Ganze, am Beginn einer neuen Lehrtätigkeit, von der er sich viel erhoffte —.

Max Scheler war — vom Ausmaß und der Art seiner Produktivität ganz abgesehen — die stärkste philosophische Kraft im heutigen Deutschland, nein, im heutigen Europa und sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt.

Seine philosophischen Anfänge waren geleitet durch Eucken; er ging aus von einer positiven Wissenschaft, der Biologie. Von Husserl und den »Logischen Untersuchungen« empfing er den entscheidenden Anstoß. Die neuen Möglichkeiten der Phänomenologie hat Scheler klar gesehen. Er hat sie nicht äußerlich

aufgenommen und angewendet, sondern selbst wesentlich gefördert und sofort mit den zentralen Problemen der Philosophie in Einheit gebracht; wovon vor allem seine Kritik des ethischen Formalismus zeugt. Wichtig für ihn war auch die Auseinandersetzung mit Bergson. (Aber Anlässe, Antriebe, Situationen bleiben wirkungslos, wenn sie nicht auf schon lebendiges Wollen treffen und darin verwandelt werden. Nicht um Resultate und Fortschritte geht es — dergleichen gibt es nur im Feld dessen, was zutiefst belanglos ist.)

Entscheidend und kennzeichnend für sein Wesen war die Totalität des Fragens. Mitten im Ganzen des Seienden stehend hatte er eine ungewöhnliche Witterung für alle neu aufbrechenden Möglichkeiten und Kräfte. Ihm eignete ein unbezähmbarer Drang, immer im Ganzen zu denken und zu deuten.

Und so war es kein Zufall, daß er, von Hause aus katholisch, in einer Zeit des Zusammenbruches erneut seinen philosophischen Weg nahm in die Richtung des Katholischen als einer universalhistorischen Weltmacht, nicht im Sinne der Kirche. Neue Bedeutung gewannen Augustinus und Pascal — neu als Antwort auf und gegen Nietzsche.

Aber auch diese Möglichkeit zerbrach für Max Scheler wieder. Erneut trat ins Zentrum seiner Arbeit die Frage, was der Mensch sei — diese Frage wieder gestellt im Ganzen der Philosophie, im Sinne der Aristotelischen Theologie. Ungeheuer kühn gesehen die Idee vom schwachen Gott, der nicht Gott sein kann ohne den Menschen, so daß der Mensch selbst gedacht wird als ›Miterwirker Gottes‹. Dies alles blieb weit entfernt von einem platten Theismus oder verschwommenen Pantheismus. Schelers Plan ging auf die philosophische Anthropologie, eine Herausarbeitung der Sonderstellung des Menschen.

War seine Wandlungsfähigkeit Zeichen einer Substanzlosigkeit, einer inneren Leere? Aber man erkennt — was freilich nur wenige unmittelbar erfahren durften in tage- und nächtelangen Auseinandersetzungen und Kämpfen mit ihm —: eine

wahre Besessenheit durch die Philosophie, der er selbst nicht Herr wurde und der er folgen mußte; was ihn, bei der Zerrissenheit des heutigen Daseins, oft in Ohnmacht und Verzweiflung trieb. Aber diese Besessenheit war seine Substanz. Und bei allem Wandel ist er dieser inneren Richtung seines Wesens in immer neuen Anläufen und Anstrengungen treu geblieben. Und diese Treue muß die Quelle gewesen sein, der die kindliche Güte entsprang, die er zuweilen zeigte.

Keiner unter den heute ernsthaft Philosophierenden, der ihm nicht wesentlich verpflichtet wäre — keiner, der die lebendige Möglichkeit an Philosophie, die mit ihm dahingegangen ist, ersetzen könnte. Diese Unersetzlichkeit aber ist das Zeichen seiner Größe.

Die Größe einer solchen Existenz kann nur ausgemessen werden mit den Maßen, die sie selbst geben muß. Die Größe dieser philosophischen Existenz lag in dem rücksichtslosen Entgegengehen — entgegen dem, was die Zeit erst dunkel noch heranwälzt, was sich nicht in das Überkommene aufrechnen läßt, — entgegen einem Menschentum, das sich nicht in einen seichten antikisierenden Humanismus beschwichtigen und nivellieren läßt. Dasjenige, dem Dilthey, Max Weber, jeder in seiner Weise, entgegengingen, war in Scheler in ganz ursprünglicher Weise und mit der stärksten philosophischen Kraft mächtig.

Max Scheler ist tot. Wir beugen uns vor seinem Schicksal. Abermals fällt ein Weg der Philosophie ins Dunkel zurück.

§ 3. Die Idee der Wahrheit und die Grundsätze der Erkenntnis

Das Wesen der Wahrheit überhaupt liegt in der Identität von Subjekt und Prädikat. Die Erkenntnis der Wahrheiten ist demnach eine Erfassung der Identitäten. Je nachdem nun diese Identitäten offen zutage liegen oder erst aufgewiesen werden müssen und das im doppelten Sinne: bei notwendigen und bedingten Wahrheiten, entsprechend bedarf es verschiedener Kennzeichen und Kriterien der Wahrheit dieser Erkenntnisse.

Die übliche Auffassung der Grundsätze der Erkenntnis bei Leibniz geht dahin, daß man dem Unterschied von Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten einen Unterschied zweier Grundsätze zuordnet; Vernunftwahrheiten gehorchen dem Satz vom Widerspruch, Tatsachenwahrheiten dem Satz vom Grunde (vgl. Monadologie § 31 ff.). Die Leibnizianer Wolff und Baumgarten (Metaphysica § 19 ff.) gingen sogar so weit, das zweitgenannte Prinzip aus dem ersten zu beweisen und alle Erkenntnis letztlich unter den Satz des Widerspruchs zu stellen. Dieser ist, als negativer Ausdruck des Satzes der Identität genommen, dann Grundsatz aller Erkenntnisse, d. h. Wahrheiten als Identitäten. Diese Tendenz hat eine Berechtigung — und geht doch ganz gegen Leibniz und vor allem gegen die Probleme selbst, wie sich gleich zeigen muß.

Gehen wir nun von der ersten Klasse der Wahrheiten aus. Die ausdrücklichen Identitäten, die Urwahrheiten, tragen ihren Identitätscharakter an der Stirn. Das Kennzeichen ihrer Wahrheit ist eben diese offenkundige Identität (A ist A) selbst. Wenn wir dieses Kriterium des Wahrseins der Urwahrheiten auf die Form eines Grundsatzes bringen, so lautet dieser selbst: A ist A — der *Satz der Identität*. Der Grundsatz der Erkenntnis der Urwahrheiten ist selbst nichts anderes als die elementarste Urwahrheit. Das ist wesentlich: das Kriterium, die Identität, ist selbst erste Wahrheit und Quelle der Wahrheit. Entsprechend ist wohl zu beachten, daß dieser Grundsatz nicht außerhalb der Sätze steht, für deren Erkenntnis er leitendes Prinzip ist, sondern er gehört selbst zu ihnen als ihr erster Satz.

Diese Wahrheiten sind diejenigen (vgl. Foucher de C. 181; hier zitiert S. 51), quarum ratio reddi non potest, von denen kein Grund angegeben werden kann. Das heißt nicht, daß sie grundlos sind, im Gegenteil, sie sind selbst Grund, so daß sie der Begründung, d. h. Rückführung, unbedürftig sind; sie sind

eben die veritates originariae. Die übrigen Wahrheiten, also die notwendigen und die kontingenten, sind begründungsbedürftig, d. h. sie stehen unter dem principium rationis, besser: principium reddendae rationis, dem *Grundsatz des aufzuweisenden Grundes*, d. h. der resolutio (Grundsatz der Beweisbedürftigkeit). Also untersteht nicht nur die eine Klasse der derivativen Wahrheiten, die kontingenten, dem principium rationis, sondern jede derivative Wahrheit, und zwar ihrem Wesen nach. Gleichwohl ist den veritates necessariae ein besonderes Prinzip zugewiesen: das principium contradictionis.

Die zweite Klasse der Wahrheiten umfaßt die notwendigen Wahrheiten, d. h. diejenigen, die direkt auf Identitäten zurückführbar sind. Absolute necessaria propositio est quae resolvi potest in identicas, seu cujus oppositum implicat contradictionem ... Quod vero implicat contradictionem, seu cujus oppositum est necessarium, id impossibile appellatur. (Cout. 17) Das Kriterium der notwendigen Wahrheiten ist gemäß ihrem Wesen die Rückführbarkeit auf Identitäten. Rückführbarkeit auf Identitäten aber besagt Einstimmigkeit mit solchen. Was mit Identitäten nicht einstimmig sondern unstimmig ist, spricht gegen sie, enthält einen Widerspruch. Rückführbarkeit auf Identitäten besagt: *Widerspruchslosigkeit*. Was einen Widerspruch einschließt, das ist, was überhaupt nicht sein kann, da ja esse inesse und dieses idem esse besagt. Was von Grund aus nicht sein kann, ist das Unmögliche.

Allein, sofern gerade diese notwendigen Wahrheiten dem Prinzip der Widerspruchslosigkeit als dem Prinzip ihrer Rückführbarkeit — d. h. Begründbarkeit unterstehen, gehört zu ihnen auch das principium reddendae rationis — ja, man kann und muß umgekehrt sagen: dieses ist ursprünglicher als der Satz vom Widerspruch.

Allerdings sagt Leibniz auch: Absolute autem et in se illa demum propositio est vera, quae vel est identica, vel ad identicas potest reduci, hoc est quae potest demonstrari a priori

seu cujus praedicati cum subjecto connexio explicari potest, ita ut semper appareat ratio. Et quidem nihil omnino fit sine aliqua ratione, seu nulla est propositio praeter identicas in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt. Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis maximum habet usum in omnibus scientiis. (Cout. 513 f.) Hier bleibt die ontologische Stellung des principium rationis ungeklärt, es ist nur von seinem »Gebrauch« die Rede. Das principium rationis ist aber das Prinzip der zu fordernden Enthüllung der Identität!

Andererseits wiederum, da der Satz vom Widerspruch im Grunde der Satz der Identität ist, kann er nicht einer Klasse von Identitäten vorbehalten sein, sondern er muß sich auf alle Identitäten, also auch auf die kontingenten Wahrheiten beziehen. Wir machen davon in der Begründung derselben keinen eigentlichen Gebrauch, weil es uns unmöglich ist, die Reduktion auf Identitäten durchzuführen.

So ergibt sich ein Doppeltes: 1. Das Verhältnis dieser beiden Grundsätze, bzw. dieser drei, ist nicht ohne weiteres durchsichtig — auch bei Leibniz nicht. 2. Wenn auch Leibniz selbst nicht selten die Zuordnung der beiden Prinzipien zu den zwei Klassen der notwendigen und kontingenten Wahrheiten vollzieht, so sagt er doch in wichtigen Zusammenhängen dreier Hauptschriften, daß beide Sätze in beiden Klassen, d. h. von allen derivativen Wahrheiten gelten.

NB. Vgl. dazu erstens im Anhang der »Theodizee« (1710), in dem Abriß betreffend die Kontroversen über das Buch von King, ›Vom Ursprung des Bösen‹, den § 14 (übersetzt): »Das eine und das andere Prinzip hat seine Geltung nicht nur im Felde der notwendigen Wahrheiten, sondern auch in dem der kontingenten ... Denn man kann in gewisser Weise sagen, daß diese Prinzipien eingeschlossen sind in der Definition des Wahren und Falschen.« (Vgl. Gerh. VI, 414) In dem Traktat

»Primae veritates« (Cout. 519) sagt Leibniz, nachdem das Wesen der Wahrheit als Identität aufgezeigt ist: Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu: nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. Das heißt: aus dem über Identität und Wahrheit Erörterten, was wegen seiner Selbstverständlichkeit nicht genügend untersucht wird, entspringt vieles von großer Bedeutung. Aus der Definition der Wahrheit entspringt das Prinzip vom zureichenden Grunde. Wäre der Satz vom Grunde nicht ein ursprüngliches Prinzip jeder Wahrheit, dann gäbe es keinen Beweis a priori, keine Auflösung in Identität, was gegen das Wesen der Wahrheit überhaupt ist. In der »Monadologie« (1714) schließlich heißt es im § 36 (übersetzt v. Buch. II, 443): »Der zureichende Grund muß sich jedoch auch bei den zufälligen oder Tatsachenwahrheiten, und zwar in dem wechselseitigen Zusammenhang aller erschaffenen Dinge, auffinden lassen.« Leibniz bezieht sich hier auf den § 33, in dem er darauf hingewiesen hatte, daß man bei den notwendigen Wahrheiten »den Grund durch Analyse finden« und durch diese auf Identitäten kommen kann. (Vgl. Gerh. VI, 612)

Die Zusammenfassung der Betrachtung über die Grundsätze der Erkenntnis zeigt deren Zusammenhang mit der Identität als dem Wesen der Wahrheit — Identität aber ist der Grundcharakter des Seins alles Seienden. Unter den Grundsätzen hat der Satz vom Grunde, obzwar undeutlich, den Vorrang. Es zeigt sich ein Zusammenhang von Grund und Wahrheit und Sein, im Hinblick auf Identität. Die fundamentale Bedeutung des Satzes vom Grunde wird aber erst recht sichtbar, wenn man beachtet, daß in ihm die Hauptprinzipien der Leibnizschen Metaphysik gründen und von Leibniz sogar ausdrücklich aus ihm abgeleitet werden (vgl. Primae veritates). Freilich kommt so in dieses principium rationis eine weitgehende Vieldeutigkeit: Mit ihm hängen zusammen bzw. sind mit ihm identisch die Prinzipien der Harmonie, der Stetigkeit, der Konvenienz oder des melius (des Besseren), der Existenz, der Identität des Ununterscheidbaren.

Im ganzen zeigt sich, daß die Tendenz der Angleichung der beiden Grundformen der Wahrheit (veritas rationis und veritas facti) und demzufolge der freilich noch dunkle Zusammenhang zwischen den beiden Grundprinzipien orientiert ist an der scientia Dei, also der Idee der absoluten Erkenntnis. Es wird daher zu fragen sein, ob und wie Leibniz die Idee der Erkenntnis überhaupt bestimmt, worin er das Wesen der Erkenntnis als solcher sieht. Da Wahrheit ein Wesenscharakter der Erkenntnis ist — falsche Erkenntnis ist keine Erkenntnis —, muß mit der Klärung der Idee der Erkenntnis das Wesen der Wahrheit, das bisher als Identität bestimmt wurde, sichtbar werden. Wahrsein aber deckt sich mit Eingeschlossensein und Identischsein. Demnach muß die Klärung der Idee der Erkenntnis einen verschärften Einblick in die Grundzusammenhänge verschaffen, in denen wir uns jetzt ständig bewegen. Es wird zu fragen sein: Wie sind unter sich, ihrer Wesensstruktur nach, verklammert: Urteil, Wahrheit, Identität, Erkenntnis, Sein, sowie die Grundsätze der Erkenntnis?

NB. Das ist wohl zu beachten: Wir bewegen uns ständig in derselben Dimension dieser mit solchen Titeln bezeichneten Grundphänomene, ohne daß wir nun schon imstande wären, eine eindeutige Ordnung ihrer Abhängigkeit untereinander zu erkennen; — ja vielleicht besteht gar keine Ordnung in dem Sinne, daß eines aus dem anderen ›geradlinig‹ ableitbar wäre. Und in der Tat ist keines dieser Grundphänomene ursprünglicher als das andere — sie sind gleichursprünglich. Aber gerade darum ist ein zentrales Problem 1. die innere Verfassung dieser Gleichursprünglichkeit und 2. der Boden, der solches möglich macht. Es geht dabei um das Wesen der Gediegenheit

(Unzersetzbarkeit) dieser gleichursprünglichen Dimension des Transzendentalen!

Zusammenfassende Wiederholung:

Wir versuchen eine philosophische Logik und damit eine Einführung in das Philosophieren. Was traditionell in der Logik äußerlich technisch erörtert wird, suchen wir in seinen Grundlagen zu fassen, in den Gründen, bei denen das, was die Logik gemeinhin behandelt, anfängt. Diese Gründe und Fundamente erreicht nur die Metaphysik; daher der Titel: Metaphysische Anfangsgründe der Logik. In der Einleitung wurde gezeigt, wie die Hauptphänomene dessen, was in der Logik zur Sprache kommt, in die Metaphysik zurückweisen: Wahrheit verweist auf Transzendenz, Grund auf Freiheit, Begriff auf Schema, die Kopula auf Sein. Weil dieser Zusammenhang dem Wesen nach besteht, mußte er sich in der bisherigen Philosophie auch immer wieder geltend machen, so sehr auch die Tendenz darauf ging und heute mehr denn je darauf geht, die Logik völlig abzulösen und in sich selbst zu begründen.

Gerade wenn wir dagegen die Logik metaphysisch begründen wollen, bedarf es der Kommunikation mit der Geschichte der Philosophie, weil die Begründung der Metaphysik selbst damit neu gefordert wird; denn wir besitzen nicht eine fertige Metaphysik, um die Logik dahineinzubauen, sondern die Destruktion der Logik ist selbst ein Stück der Begründung der Metaphysik; diese aber ist nichts anderes als die prinzipielle Auseinandersetzung mit der ganzen bisherigen Tradition.

Wir versuchen daher zunächst auf historischem Wege in die Dimension der metaphysischen Anfangsgründe der Logik vorzudringen. Wir wählen unsere Orientierung nicht beliebig, sondern aus den dargelegten Gründen an Leibniz. Daher heißt das I. Hauptstück: Destruktion der Leibnizschen Urteilslehre auf

ihre metaphysischen Grundlagen. Diese Aufgabe ist in sieben Paragraphen gegliedert; davon haben wir schon behandelt: § 1 Kennzeichnung der allgemeinen Struktur des Urteils — die Inklusionstheorie, § 2 Die Idee der Wahrheit, die Identitätstheorie und die Grundformen der Wahrheit (veritas rationis, veritas facti), § 3 Die Idee der Wahrheit und die Grundsätze der Erkenntnis (principium contradictionis, principium rationis sufficientis). Bisher wurde deutlich: die Voraussetzung der Idee der absoluten Wahrheit; Erkenntnis ist auf ein bestimmtes Ideal hin entworfen.

Alle historische Orientierung ist nur lebendig, wenn wir sehen lernen, daß wir das Wesentliche im Grunde immer der eigenen Auslegung verdanken, im freien Nachvollziehen, mit dem eine Ablösung von allem Angelernten einhergeht.

§ 4. Die Idee der Erkenntnis überhaupt

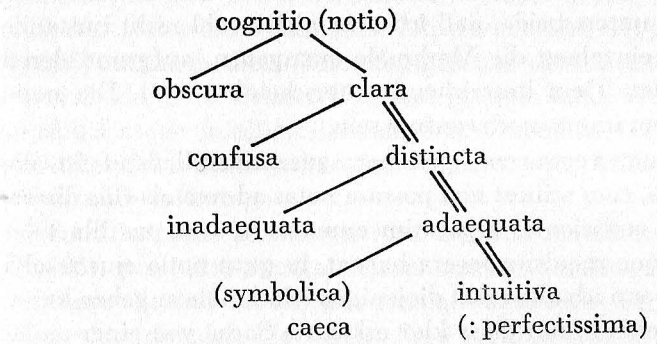
Bei der Kennzeichnung der scientia Dei ergab sich: sie ist intuitus praesens, omnia subjecta sibi praesentialiter. Der intuitus ist unmittelbares Anblicken, Anschauen, und praesens meint gegenwärtig im Unterschied von cum successione. Die Erkenntnis Gottes vollzieht sich nicht in einem Nacheinander von Akten der Anschauung der einzelnen Dinge, sondern sukzessionslos, in einem Augenblick zumal; sie ist ein Augenblick, der aber nicht momentan dauert, sondern von Ewigkeit derselbe ist; daher auch ihre aeternitas: das nunc stans, das stehende, bleibende Jetzt, die immerwährende Gegenwart. Diese ständig anwesende, ständig in Gott vorhandene Anschauung hat ihrerseits alles ›gegenwärtig‹ vor sich liegen, d. h. diese ständig anwesende Anschauung hat ihr Angeschautes, d. h. das Ganze des gewesenen, jetzigen und zukünftigen Wirklichen als anwesend vor sich liegen. Erkenntnis ist intuitus, visio, unmittelbares ständiges Anschauen des Alls in seiner Anwesenheit.

Diese Idee der Erkenntnis aber folgt aus der Ewigkeit Gottes. Ewig ist, was immer alles zumal ist: totum simul. Die aeternitas ist die mensura temporis. Die Ewigkeit selbst aber wird abgeleitet aus der immutabilitas, der simplicitas. Die Konstruktion ist demnach folgende: simplicitas — immutabilitas — aeternitas — intuitus praesens. Was seinem Wesen nach unveränderlich ist, kann nicht durch Zuwachs von Erkenntnissen sich verändern. Was unvergänglich ist, ist ewig und muß als dieses Alles veränderungsfrei zumal haben. Daher muß die Erkenntnisart des so absoluten Seienden den Charakter des intuitus praesens haben (omnia sibi praesentialiter subjiciens).

Auf die Frage nach der Idee, dem Wesen der Erkenntnis überhaupt hat Leibniz in einer kleinen, ausnahmsweise von ihm selbst veröffentlichten Abhandlung Antwort gegeben: »Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis« (Acta Eruditorum Lipsiensium, Nov. 1684, S. 537–42, also zwei Jahre vor dem Discours; Gerh. IV, 422–26). Das Thema selbst war damals im Ausgang von Descartes unter den Cartesianern viel verhandelt. Die Fragen kamen in ein neues Stadium durch eine von dem schon genannten A. Arnauld gegen Malebranche veröffentlichte Streitschrift: »Traité des vraies et des fausses Idées«. Sie ist eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Descartes und seinen Erkenntnisprinzipien und eine wesentliche Station auf dem Weg von Descartes zu Kant bezüglich des ›Kategorien‹-Problems. Unter Bezugnahme auf diese Auseinandersetzungen beginnt Leibniz seine kleine Abhandlung:

Quoniam hodie inter Viros egregios de veris et falsis ideis controversiae agitantur, eaque res magni ad veritatem cognoscendam momenti est, in qua nec ipse Cartesius usquequaque satisfecit, placet quid mihi de discriminibus atque criteriis idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis. (A.a.O. 422) »Heute werden unter hervorragenden Männern Streitfragen über die Wahrheit und Falschheit der Ideen lebhaft besprochen; und da sogar Descartes in dieser Frage, die

von großer Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit ist, keine befriedigende Auflösung gefunden hat, mag es mir erlaubt sein, meine Auffassung über die Unterschiede und Kennzeichen der Ideen und Erkenntnisse kurz darzulegen.« Hierauf folgt der Satz, der in knapper Form den Inhalt der folgenden Abhandlung vorwegnimmt. Est ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est. »Es ist also eine Erkenntnis entweder dunkel oder klar, die klare wiederum entweder verworren oder deutlich, die deutliche entweder unangeglichen oder angeglichen, und so und gleicherweise die angeglichene entweder anzeigend oder anschauend . . .« Leibniz geht so vor, daß er in einer fortschreitenden Ordnung je zwei entgegengesetzte Beschaffenheiten der Erkenntnis nennt, indem er dabei immer die herausspringenden positiven weiter gliedert und bei der Idee der vollkommensten Erkenntnis endet: diese ist als adaequata intuitiva, direkte Anschauung. Im Schema:



Wir versuchen, kurz die genannten Charaktere der Erkenntnis zu interpretieren.

Obscura ist die notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam. Dunkel ist eine Kenntnis von etwas oder

ein Bekanntsein mit etwas, wenn diese Kenntnis nicht genügt, das Seiende, falls es selbst begegnet, als solches, das es ist, wiederzuerkennen. Z. B. habe ich die Kenntnis von einem bestimmten Tier, das ich früher gesehen habe. Falls dieses Tier mir wieder begegnet, ich es aber aufgrund meiner Kenntnis von ihm nicht wiedererkenne, sondern es etwa mit einem anderen verwechsle, dann ist meine Kenntnis dunkel. Dunkle Kenntnisse sind solche, die ein Zusammennehmen von an sich Verschiedenem mit sich führen. So gibt es auch dunkle Termini in der Philosophie, wie etwa der allzuwenig explizierte Begriff der entelechia des Aristoteles oder auch der der causa. Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur.

Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Klar ist diejenige Kenntnis, die mir ermöglicht, ein begegnendes Seiendes als dasselbe, das ich früher sah, zu erkennen, es als dasselbe wiederzuerfassen, zu ›identifizieren‹.

Nun kann es sein, daß ich zwar eine klare Vorstellung habe, also etwa mit Sicherheit jedesmal einen Habicht von einem Bussard unterscheide, daß ich aber gleichwohl nicht imstande bin, im einzelnen die Merkmale anzugeben, aufgrund deren die beiden Tiere hinreichend unterscheidbar sind. Die notio clara kann immer noch confusa sein.

Confusa, verworren, genauer: zusammenfließend ist die Kenntnis, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; wenn ich also nicht diejenigen Merkmale angeben kann, die hinreichen, um diese klar erkannte Sache von einer anderen zu unterscheiden, mag auch die gemeinte Sache solche Merkmale und ›requisita‹ haben, in welche diese Kenntnis noch weiter aufgelöst werden kann.

Es wird zu beachten sein: der Begriff der nota meint Wesensbestimmtheit und individuelles Merkmal. Die requisita

sind die Momente, wohin die Erkenntnis einer Sache auflösbar ist; vgl. dazu im folgenden die Doppelbestimmung der cognitio distincta. Zum Verhältnis von notae und requisita vgl. den Unterschied von impliziter und ausdrücklicher Identität (§ 2).

Leibniz gibt für Vorstellungen, die clarae aber confusae sind, folgende Beispiele: Farben sind von Gerüchen, von Geschmäcken satis clare unterscheidbar, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus. Blinden ist das Rot nicht durch Definition vor Augen zu legen, sondern nur eos in rem praesentem ducendo. Künstler können absolut klar erkennen, quid recte, quid vitiose factum sit; aber auf die Frage: inwiefern? sagen sie nur, sie vermißten etwas: nescio quid, ich weiß nicht was.

Distincta (deutlich, gegliedert) dagegen ist eine »klare« Kenntnis, wenn wir gegenwärtig haben die notae et examina sufficientia ad rem ab aliis ... similibus discernendam, die Merkmale und Prüfsteine, die hinreichen, das eine Ding von anderen ausdrücklich zu unterscheiden. Eine solche distinkte Erkenntnis haben wir z. B. von dem, was mehreren Sinnen gemeinsam ist (τὰ κοινά, Aristoteles): Zahl, Größe, Gestalt; nach den »Nouveaux Essais sur l'Entendement« (II, 5; Gerh. V, 116) stammen diese Vorstellungen aus dem Geiste selbst, sie sind Ideen des reinen Verstandes; (vgl. Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770); eine distinkte Erkenntnis haben wir sodann von Affekten wie Furcht und Hoffnung.

Vom Distinkten haben wir eine *definitio nominalis* (Gerh. IV, 423), quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium: die Aufzählung der zu einer deutlichen Unterscheidung hinreichenden Merkmale. Eine cognitio distincta haben wir a) von dem, wovon es eine Nominaldefinition gibt, aber b) auch von einer notio indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis (vgl. unten bei intuitiva). Wichtig ist hier: der Begriff der Nominaldefinition

meint nicht einfache Namenserklärungen, sondern sehr wohl eine Kenntnis des im Nennen Bedeuteten und Genannten, und zwar eine solche, die hinreicht, das Genannte von anderen zu unterscheiden. Leibniz versteht unter Nominaldefinition nicht Worterklärung oder Versehen eines Wortes mit einer Bedeutung, sondern sachhaltige Erkenntnis – obzwar keine eigentlich primäre. Denn was die Nominaldefinition charakterisiert, ist, daß die Merkmale in ihr lediglich »aufgezählt« werden (enumeratio). Wohl auseinanderzuhalten ist die Nominaldefinition als bloße unterscheidende Merkmalaufzählung und die Realdefinition, die wir im folgenden charakterisieren werden.

Eine cognitio distincta ist eine solche, in der der genannte Gegenstand als solcher nicht nur klar von einem anderen unterschieden ist, sondern in der auch die Merkmale seiner Unterschiedenheit ausdrücklich aufzählbar sind. Bleiben wir nun bei den notiones compositae (im Unterschied zu den notiones primitivae). Hier kann es sein, daß zwar die einzelnen Merkmale aufzählbar, von einander geschieden sind, d. h. daß also auch die Merkmale nunmehr im Verhältnis der Klarheit zueinander stehen, daß aber die Merkmale je für sich doch noch verworren sind; rursus notae singulae componentes clare quidem, sed tamen confuse. Was klar ist, kann immer noch konfus sein! Eine solche klare Erkenntnis, in der auch die Merkmale klar, aber eben auch nur klar sind, nennt Leibniz cognitio *inadaequata*, unangeglichene Erkenntnis. Was also dergestalt in einer deutlichen (distinkten) Erkenntnis liegt, hat noch eine Einschränkung bei sich und läßt daher noch weitere Aufhellung zu; die konfusen, undeutlichen Merkmale können je für sich wieder in deutliche Merkmalsmomente zurückgeführt werden.

Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adaequata*. Eine angeglichene Erkenntnis ist die, die durch und durch deutlich ist, in der keine mögliche Verworrenheit mehr liegt, wo die Auflösung in Merkmale und Merkmalsmomente (requisita) als zu Ende gebrachte verfügbar ist. Freilich bemerkt Leibniz bezüglich der cognitio adaequata sofort: cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitiam numerorum. Auch hier also das primäre Interesse an der Konstruktion der Idee einer adäquaten Erkenntnis, abgesehen von der Frage ihrer faktisch möglichen Verwirklichung durch die Menschen als endlich erkennende Wesen. Zugleich tritt wieder im Zusammenhang dieser Idee der Erkenntnis das mathematische Erkenntnisideal auf.

In der cognitio adaequata soll der ganze Gehalt der Erkenntnis in vollendeter Deutlichkeit festgehalten werden. Soll –, der Idee nach; wäre es der Fall, dann läge eine Art von Erkenntnis vor, wie wir sie bereits kennen: totum simul, omnia sibi praesentialiter. Zunächst aber ist es so, daß wir non totam simul naturam rei intuemur, daß wir nicht den ganzen Wasgehalt eines Dinges zumal im anschauenden Blick halten, sed rerum loco signis utimur, sondern an Stelle der Dinge – d. h. statt in der totalen Anschauung des Dinges uns zu halten – Zeichen gebrauchen. Z. B. wenn wir ein Tausendeck denken, so vermögen wir uns nicht nur nicht ein solches exemplarisch angemessen zu veranschaulichen, sondern wir erfassen dabei auch nicht immer zugleich mit die »Natur« (das Wesen) von Seite, Gleichheit, der Zahl Tausend und dergleichen. Wir gebrauchen vielmehr die Worte für das Genannte selbst, mit dem begleitenden Wissen, daß wir das Wesen dieser Bestimmtheit kennen und es uns jederzeit vor Augen legen können. Jene ›Naturen‹ gehören also mit zu den notae, und zwar als requisita. Darin liegt: die Merkmale sind nicht etwa nur und primär individuelle Eigenschaften. (Vgl. unten über possibilitas.)

Das adäquate Vorstellen vollzieht sich in der Weise des Gebrauches von stellvertretenden, hinweisenden Zeichen – symbola. Daher heißt diese cognitio adaequata *symbolica* oder *caeca*, blind: Denn wir werden der Allheit der deutlichen

›Merkmale‹ nicht im einzelnen und ganzen ansichtig, wir kennen sie zwar, wissen darum, können uns unter ihnen bewegen, aber wir sehen sie nicht.

Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet (d. h. wenn omnes simul!), . . . cognitionem voco *intuitivam*. Sie ist die cognitio *perfectissima*!

Es ist wohl zu beachten: Was Leibniz eine cognitio caeca, eine blinde Erkenntnis nennt, ist wesentlich verschieden etwa von der dunklen (obscura) und der verworrenen (confusa); denn damit eine Erkenntnis blind soll sein können, müssen wir eine adäquate Erkenntnis haben; eine adäquate Erkenntnis ist eine vollendet deutliche, und zwar bezüglich einer notio composita; und nur eine solche adäquate Erkenntnis kann der Idee nach blind sein. Es bedarf also einer hohen, der höchsten Stufe dieses Erkenntnisvorganges, um blind sein zu können. Hieraus ergibt sich, daß die beiden von Leibniz zuletzt genannten Charaktere der Erkenntnis: caeca (symbolica) und intuitiva einer anderen Hinsicht der Betrachtung entspringen als die vorgenannten. Diese, die erstgenannten (obscura — clara, confusa — distincta, inadaequata — adaequata) betreffen je eine Stufe der Analysis, d. h. eine Stufe der Herausgestelltheit der Merkmale und Merkmalsmomente (requisita). Bei der letzten Unterscheidung aber handelt es sich um eine mögliche doppelte Weise des Aneignens und Besitzens des Adäquaten, d. h. des vollendet Analysierten als solchen.

Daß die intuitive Erkenntnis nicht mehr als ein neuer Grad einer noch weiter getriebenen Analysis der adäquaten Erkenntnis übergeordnet ist, sondern die Weise der Aneignung des jeweils — freilich schon vollständig — Analysierten zum Ausdruck bringt, zeigt sich daran, daß intuitive Erkenntnis schon auf einer Stufe möglich ist, die vor und unter der adaequata cognitio liegt, d. h. bei der cognitio distincta, — dann nämlich, wenn die notio est *primitiva* et caret requisitis. Eine einfache Vorstellung ist nicht mehr auflösbar, d. h. sie ist total aufgelöst, sie ist adäquat, die höchstmögliche Stufe der Analysis ist bereits erreicht. Daher: Notiones distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est.

Die Erkenntnis kann blind oder sehend (intuitiva) sein. Der intuitus ist nicht ein noch höherer Grad der Analysis, sondern ein Modus der Aneignung der höchsten Stufe der Analysis, d. h. ihres Resultates, der cognitio adaequata. Intuitus im Leibnizschen Sinne setzt adaequatio voraus, diese liegt im Begriff von jenem. Intuitus ist nicht einfach ›Anschauung‹, sondern adäquate Anschauung. Totum distinctum simul intueri; in totum praesens ducere.

So wird erst ganz deutlich, daß der Leibnizsche Begriff des intuitus nicht einfach ein allgemeiner Titel ist für eine unbestimmte Intuition und Anschauung, sondern gemeint ist damit die Weise der Anschauung, des Habens einer schlechthin angemessenen Erkenntnis; mit anderen Worten: In diesem Begriff des intuitus liegt die Orientierung am Ideal der gekennzeichneten Weise, in der Gott als ens simplicissimum erkennt. — Intuitus ist also 1. direktes Erfassen, und zwar 2. eines nicht mehr weiter Analysierbaren in seiner Ganzheit.

Aber auch der Begriff der *adaequata* cognitio darf nicht so oberflächlich gefaßt werden, wie das meist geschieht, sofern man einfach von Stufen und Graden der Erkenntnis spricht und die Art der Abstufung nicht beachtet. Wir sahen, in der cognitio adaequata sind gegenüber der cognitio distincta, für die die Merkmale lediglich klar sind, die Merkmale ebenfalls distinkt, so daß keine Verworrenheit mehr zurückbleibt. Das sieht so aus, als läge in der adäquaten Erkenntnis lediglich etwas mehr an Deutlichkeit gegenüber der nur deutlichen Erkenntnis, als sei die adäquate Erkenntnis hinsichtlich der Summe aller Merkmale eine deutliche. Allein, in der adäquaten Erkenntnis liegt nicht nur ›quantitativ mehr‹ an Deutlichkeit — sondern etwas wesentlich anderes. Wir hörten: in der adäquaten Erkenntnis ist die Analysis ad finem usque pro-

ducta. Alle Merkmale sind in Deutlichkeit da, darunter auch die ›Naturen‹, die *Wesensbestimmtheiten*, d. h. das, was die Sache selbst *möglich* macht. D. h.: es offenbart sich in dieser Analysis der deutliche Zusammenhang der in sich selbst deutlichen ›Merkmale‹ als ein möglicher. — Freilich ist bei Leibniz wieder der Unterschied zwischen essentia und existentia fließend.

Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, ubique notio possibilis est. (A.a.O. 425) In der adäquaten Erkenntnis erfassen wir das Was, die Sachhaltigkeit oder, wie Leibniz in diesem Artikel ausdrücklich sagt, die realitas notionum, das, was die Begriffe meinen, in seinem Was-sein, seinem Wesen. Die possibilitas ist die innere Möglichkeit der Sache. Die adäquate Erkenntnis als Wesenserkenntnis ist die apriorische Erkenntnis dessen, was das Erkannte selbst möglich macht; denn sie ist das deutliche Erfassen der durchgängigen compatibilitas, Verträglichkeit: cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus.

Wir hörten oben: der lediglich distinkten, aber noch nicht adäquaten Erkenntnis entspricht die enumeratio, die Aufzählung der Merkmale, die zur Unterscheidung des einen Dinges von einem anderen ausreichen. In dieser Aufzählung, die selbst nicht in die Deutlichkeit der einzelnen Merkmale vordringt, offenbart sich nur ein Nebeneinander dieser, aber noch nicht der innere Bau, d. h. ihre innere Verträglichkeit und ihr Zusammenhang in seiner Möglichkeit. Hierzu bedarf es der adäquaten Erkenntnis, sie verschafft Einsicht in die realitas notionum. Und daher entspricht der adäquaten Erkenntnis die *Realdefinition;* definitiones reales, ex quibus constat rem esse possibilem. Zu einer Realdefinition reicht also eine bloß deutliche Erkenntnis nicht aus. Daher besteht ein innerer, grundsätzlicher Unterschied zwischen cognitio distincta und cognitio adaequata, zwischen Nominaldefinition und Realdefinition.

Genau denselben Unterschied macht fast wörtlich Kant in seiner »Logik«-Vorlesung, § 106. Das zu beachten ist fundamental wichtig für das Verständnis des Kantischen Begriffes der Realität; die einfache Unwissenheit über diese Zusammenhänge hat die gesamte neukantische Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« irregeleitet in der Richtung, daß man in Kant eine Erkenntnistheorie suchte. Aber unter dem Titel ›objektive Realität der Kategorien‹ sucht Kant nach einer Möglichkeit, das Wesen der Kategorien so zu verstehen, daß sie reale Bestimmungen der Objekte (der Erscheinungen) sein können, ohne empirische Eigenschaften (der Erscheinungen) sein zu müssen. Wenn die Seinsbestimmungen nicht ontische Eigenschaften der seienden Dinge sind, in welcher Weise gehören sie doch zur realitas, zur Sachheit der Objekte? Ihre Realität, ihre Zugehörigkeit zum Wasgehalt ist eine transzendentale, d. h. eine endlich horizontal-ekstatische. (Vgl. Kants Unterscheidung von empirischer Realität und transzendentaler Idealität von Raum und Zeit.)

Leibniz sieht nach allem Gesagten das Ideal der Erkenntnis im intuitus. Die cognitio intuitiva ist notwendig adaequata, sofern sie notiones compositae betrifft, oder distincta, sofern es sich um notiones primitivae handelt, die eine Adäquation nicht zu fordern brauchen. Aber wie schon mehrfach betont, diese Konstruktion des Ideals ist nicht auch schon die Behauptung seiner faktischen oder nur auch möglichen Verwirklichung. Diese würde bedeuten, daß wir als endliche Wesen Gott, dem absolut erkennenden, gleichgestellt wären, d. h. imstande wären, dasselbe, was Gott erkennt, und wie Gott, nämlich absolut, zu erkennen, d. h. auch Gott selbst direkt absolut zu erkennen. In jedem Falle wagt Leibniz nicht, die Frage zu entscheiden, ob dergleichen Erkenntnis, die eine Erkenntnis der ersten Wesensmöglichkeiten alles Seienden überhaupt wäre, für uns möglich ist. Daher: an vero unquam ab hominibus

perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae — wir sind meist zufrieden, wenn wir den Sachgehalt der Erkenntnis aus der Erfahrung entnehmen und an ihrem Leitfaden andere Begriffe uns zusammenbauen.

Nunmehr wird auch deutlich, inwiefern Leibniz mit seiner Kritik die Descartessche Lehre im Zentrum trifft und das Ideenproblem radikaler faßt. Leibniz stimmt mit Descartes und d. h. mit der ganzen metaphysischen Tradition darin überein, daß für die Erkenntnis des Seienden ›Ideen‹-Erfassung, Wesenserkenntnis, ob bewußt oder nicht, vorausgesetzt ist. Aber Leibniz bestreitet gegen Descartes, daß zur Erkenntnis der Ideen selbst das Erkenntnisprinzip zureiche, das Descartes als regula generalis (Meditationes III, 2) ausgesprochen hat: ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio. (Vgl. Descartes' Principia Philosophiae I, 45 ff. — quid sit perceptio clara, quid distincta; die regula selbst: a.a.O. 43.) Leibniz gibt nicht nur strengere Begriffe von Klarheit und Dunkelheit und von Deutlichkeit und Verworrenheit, sondern er zeigt, daß darüber eine wesentlich höhere Stufe liegt, auf der wir allererst Wesenserkenntnis gewinnen, da hier sich erst das totum der requisita der Realitäten enthüllt. Die regula generalis ist gerade nicht ein Kriterium der Wesens- und Ideenerkenntnis; sie bleibt noch unterhalb dieser.

Freilich kommt auch diese Kritik von Leibniz nicht ins Zentrum. Erst Kant, der Leibniz selbst angreift, faßt das Problem der Möglichkeit ontologisch sachhaltiger Wesenserkenntnis radikaler, indem er neu fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit und ontologische Erkenntnis in der transzendentalen Einbildungskraft gründen läßt; der intuitus gewinnt konstituierenden Charakter. Heute spricht die Phänomenologie von Wesens-›schau‹. Worauf dieser übliche, aber irreführende Ausdruck zielt, ist nur mit der Radikalisierung dieser ganzen Problematik zu klären.

Leibniz sagt daher über Descartes' Prinzip: Nec minus abuti video nostri temporis homines jactato illo principio: quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile. Saepe enim clara et distincta videntur hominibus temere judicantibus, quae obscura et confusa sunt. Inutile ergo axioma est, nisi clari et distincti criteria adhibeantur, quae tradidimus, et nisi constet de veritate idearum — wenn es nicht feststeht in seiner Kriteriumsfunktion für die Wahrheit der Ideen. (Ebd.; sinnlose Übersetzung bei Cassirer/Buchenau I, 27 f.: »wenn die Wahrheit der Ideen nicht erwiesen ist«.) An anderer Stelle vergleicht Leibniz den Mißbrauch des Descartesschen Prinzips mit der willkürlichen Berufung der Theologen auf das testimonium spiritus sancti internum.

Was entnehmen wir aus dieser ganzen Erörterung für unser leitendes Problem? Wir hörten: veritas gleich identitas, verum esse gleich idem esse; jetzt sagt Leibniz gegen Descartes — der Sache nach, wenn auch nicht in der ausdrücklichen Formulierung —: verum esse ist nicht gleich clare et distincte perceptum esse, sondern verum esse ist gleich adaequate intuitive perceptum esse. Zuerst wurde Wahrheit bestimmt mit Bezug auf die Aussage (enuntiatio), nämlich als Identischsein, jetzt wird sie mit Bezug auf die Idee der Erkenntnis überhaupt bestimmt. Wie geht nun die früher herausgestellte Definition der Wahrheit, verum gleich idem esse, mit der jetzigen, verum gleich adaequate intuitive perceptum esse, zusammen? Genauer: hat das idem esse irgend das Geringste zu tun mit dem adaequate intuitive perceptum? Hier scheint eine unauflösbare Schwierigkeit vorzuliegen; Identität und adäquate intuitive Erfaßtheit sind nicht zusammenzubringen als Definition ein und des-

selben Begriffes, des Begriffes der Wahrheit. Was heißt überhaupt Identität? Idem bedeutet dasselbe; — ist gemeint, daß mehreres dasselbe sei?

Wenn wir aber versuchen, bereits Gesagtes schärfer zu sehen, dann zeigt sich, daß diese Schwierigkeit nicht nur auflösbar ist, sondern daß wir jetzt gerade instand gesetzt sind, das deutlicher zu fassen, was Leibniz mit ›*Identität*‹ meint — ohne es selbst ausdrücklich zu erörtern.

In der adäquaten Erkenntnis ist das Erkannte das totum der requisita, d. h. das, was als Ganzes die Realität einer res ausmacht; dieses Erkannte ist das Wahre, das verum; dieses Ganze der requisita ist die possibilitas, das, was selbst die Sachheit der Sache möglich macht. Dieser Gehalt der res ist in sich selbst verträglich, denn nur in dieser Verträglichkeit kann er möglich machen. Unverträglichkeit als Widerstreit bricht gleichsam das Wesen einer Sache auseinander; sie zerfällt in sich, sie ›kann‹ nicht ›sein‹. Das in der adäquaten Erkenntnis Erkannte ist der Zusammenhang der unter sich verträglichen Bestimmtheiten einer Sache, und zwar ist die Sache, wenn adäquat erkannt, gerade hinsichtlich der Verträglichkeit ihrer Realitäten erkannt. Adäquate Erkenntnis ist die totale Erfassung der Einstimmigkeit der Vielfältigkeit.

Nun ergab sich aber früher: Das Urteil ist eine connexio, und zwar eine connexio realis; diese connexio aber ist gefaßt als identitas, das will sagen: Was in dem nexus steht und in der connexio erfaßt wird, fällt nicht auseinander, widerstreitet sich nicht, sondern alles ist in sich einig und betrifft als Bestimmtheit das eine und selbe Was — das Identische in seiner Identität.

Identität besagt daher im Grunde nicht leere Einerleiheit, die jedes Unterschiedes bar ist, sondern gerade umgekehrt den ganzen Reichtum der realen Bestimmtheiten in ihrer freilich widerstreitfreien Verträglichkeit. Identität ist nicht der negative Begriff des Fehlens jeder Unterschiedenheit, sondern umgekehrt die Idee der Ein-stimmung des Verschiedenen.

Allerdings bleibt zu beachten — und das ist wesentlich für Leibniz —, daß er zugleich die Identität im leeren formalen Sinne gebraucht (A = A) und daß er beides ineinssetzt, — bzw. aus der formalen Identität im Sinne der leeren Selbigkeit mit sich selbst die Identität im Sinne der Einstimmigkeit und Zusammengehörigkeit des Verschiedenen abzuleiten versucht. Das ist nur in gewisser Weise möglich im Ideal der simplicitas Dei: hier sind absolute Einfachheit und das totum der omnitudo realitatis vereinigt.

Wenn die Einheit der Identität verträgliche Einigkeit des Zusammengehörigen bedeutet, dann wird klar, daß die beiden Kennzeichnungen des Wesens der Wahrheit — verum als idem esse und verum als adaequate perceptum — sehr wohl zusammengehen und dasselbe meinen.

Für Kant sind beide, der Begriff der Wahrheit und der der Identität, zusammengeschlossen in der ursprünglichen Einheit der Synthesis der transzendentalen Apperzeption. Hier wird noch mit Hilfe der Urteilswahrheit zurückgegangen zur Bedingung der Möglichkeit jedes Erkenntnisvollzuges. Das ›Ich‹ ist dasjenige Subjekt, dessen Prädikate alle Vorstellungen, d. h. jedes irgendwie in die Erkenntnis Eingehende, ausmachen.

Nach allem wird nun aber erst voll deutlich, wie wiederum der Erkenntnisbegriff mit der Idee des schlechthin Seienden und dessen Sein zusammenhängt. Intuitus und identitas als Wesenscharaktere der Wahrheit und Erkenntnis — das ›Logische‹ im weitesten Sinne — sind geschöpft aus der simplicitas Dei als dem leitenden Ideal eines eigentlich Seienden. Weil aber die Identitätstheorie des Urteils in diese metaphysischen Zusammenhänge, die genannte Auffassung des Seins, zurückweist, weil alles Urteilen und alle Erkenntnis Erkenntnis von Seiendem ist, gilt es jetzt auch deutlich zu machen, wie Leibniz die Interpretation des Seins an demselben Ideal orientiert. (Aber auch das exemplarische Seiende, Gott, erscheint doch im Lichte einer bestimmten Auffassung des Seins überhaupt.)

Weil nun aber ferner der Begriff von Subjekt und Prädikat, der logische Subjektbegriff unmittelbar auf den ontologisch-metaphysischen zurückweist (vgl. Discours de Métaphysique § 8), der metaphysische Subjektbegriff aber, der der Einzelsubstanz, das eigentlich Seiende ausdrücken soll, muß sich uns ein Zusammenhang zwischen der Interpretation des Seins und der Urteilstheorie zeigen.

§ 5. Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden

a) Die Monade als Drang

Eigentliche Erkenntnis ist die adäquate; sie enthält in sich in voller Deutlichkeit das Ganze der zusammengehörigen Bestimmtheiten, die ein Seiendes in sich enthält. Die cognitio adaequata ist notio completa seu perfecta, in ihr sind alle Prädikate verfügbar, die das subjectum bestimmen. Dieses subjectum des Satzes aber ist zugleich das subjectum als das zugrundeliegende Seiende selbst: die individuelle Substanz. Daher sagt Leibniz (Primae veritates; Cout. 520): Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura; und (Cout. 403): Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio (reddi) possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis; et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis.

Deutlich ist die Identifizierung des Subjekts wahrer Sätze mit der individuellen Substanz als dem eigentlich Seienden. Aber unbestimmt ist bisher das Sein dieses Seienden: die *Substanzialität* dieser Substanz. Und weiter ist zu fragen, welcher Zusammenhang zwischen der metaphysischen Charakteristik der Substanzialität der individuellen Substanz und der logischen Identitätstheorie des Urteils besteht, — bzw. was dann ›logisch‹ noch besagt.

Die Lehre von der Substanzialität der individuellen Substanz ist niedergelegt in der *Monadologie* von Leibniz, die das Kernstück seiner ganzen Metaphysik ausmacht. Die metaphysische Hauptthese, die wir zu erläutern haben, lautet: Die individuelle Substanz ist Monade. Leibnizens Interpretation des Seins ist die monadologische.

Die Haupttexte zur Monadologie sind: 1. »Discours de Métaphysique«, 1686 (Gerh. IV, 427–63). 2. Der Briefwechsel mit Arnauld, 1686 ff. (Gerh. II, 47–138). 3. »De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae«, in den Acta Eruditorum Lipsiensium 1694 (Gerh. IV, 468–70). 4. »Système nouveau de la nature et de la communication des substances . . .«, im Journal des Savants 1695 (Gerh. IV, 477–87). 5. »Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison«, 1714 (Gerh. VI, 598–606). 6. »Monadologie«, 1714 (Gerh. VI, 607–23). Diese Schrift hat Leibniz zwei Jahre vor seinem Tode, gelegentlich des letzten Aufenthaltes in Wien, in französischer Sprache verfaßt. Auch sie wurde zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht. 1721 erschien eine lateinische Übersetzung in den Acta Eruditorum unter dem Titel »Principia Philosophiae«. 1840 wurde sie von J. E. Erdmann zum erstenmal im Urtext veröffentlicht (und mit dem Titel »La Monadologie« versehen).

Wir können hier nur einige, für uns wesentliche Züge der Monadologie darstellen, nicht den ganzen Zusammenhang und alle Motive, um so weniger, als Wesentliches bei Leibniz selbst nur angedeutet und nicht von Grund aus systematisch ausgearbeitet ist.[1] Hier wie in anderen Lehren bleibt vieles in dem Stadium der ersten Konzeption, so, wie es meist in Polemik

[1] Vgl. zusammenfassend über Leibnizens Monadologie in der Vorlesung: Einleitung in die Philosophie, W. S. 1928/29 [geplant als Bd. 27 der Gesamtausgabe]; davon handelte auch die Übung im W. S. 1929/30 über Wahrheit und Gewißheit bei Descartes und Leibniz.

entstanden ist. Zwar haben wir eine eigene Schrift: die »Monadologie«, aber charakteristischerweise enthält sie 90 aneinandergeschriebene Thesen.

So unterliegt die monadologische Metaphysik den mannigfachsten Interpretationen, die je an irgendeinem Stück sich, so gut wie die übrigen, auf Leibniz berufen können. Aber so steht es mit aller echten Philosophie. Nur über die Scheinphilosophie herrscht Einstimmigkeit — des Pöbels nämlich. Daher wäre es eine völlig irregeleitete Auffassung des Wesens der Philosophie, wollte man glauben, man könnte schließlich durch ein geschicktes Verrechnen und Ausbalancieren etwa aller Kantauffassungen oder aller Platointerpretationen ›den‹ Kant und ›den‹ Plato herausdestillieren. Ebensowenig Sinn hätte das bei Leibniz. Was in solchen Fällen herauskäme, wäre etwas Totes. Der ›Kant an sich‹ ist eine dem Wesen der Historie überhaupt und erst recht der philosophischen Geschichte zuwiderlaufende Idee. Der geschichtliche Kant ist immer nur der, der sich in einer ursprünglichen Möglichkeit des Philosophierens offenbart, — nur zu einem Teil, wenn Sie wollen, aber einem echten Teil, der in sich das Ganze zur Auswirkung bringt.

Die Wirklichkeit des Geschichtlichen, im besonderen des Vergangenen, kommt nicht zum Ausdruck in einem möglichst lückenlos gewußten ›So und so ist es gewesen‹, sondern die Wirklichkeit des Gewesenen liegt in seiner Möglichkeit, die als solche je nur offenbar wird als Antwort auf eine lebendige Frage, die eine zukünftige Gegenwart sich selbst stellt im Sinne des ›Was können wir tun?‹. In der Unerschöpflichkeit der Möglichkeiten, nicht in der sturen Fertigkeit eines Resultates liegt die Objektivität des Geschichtlichen.

Das wollen wir auch für die folgende Interpretation der Monadologie im Gedächtnis behalten. Gerade hier muß eine über Leibniz hinausgehende, oder besser: ursprünglicher in ihn zurückgehende Auslegung gewagt werden; selbst auf die Gefahr, von dem, was er faktisch gesagt hat, weit abzukommen.

Zunächst müssen wir uns ein Doppeltes einprägen: 1. Die Monadologie soll als Interpretation der Substanzialität der Substanz das Sein des eigentlich Seienden bestimmen. Sie ist also Ontologie, Metaphysik. Und zwar allgemeine Metaphysik, denn es soll ein Seinsbegriff gewonnen werden, der jedes eigentlich Seiende betrifft, sei es physische Natur, Lebendes (Pflanze, Tier), Existierendes im Sinne des Menschen, Gott; zugleich freilich muß der Seinsbegriff ermöglichen, die Unterschiede dieser verschiedenen Seienden in der Einheit eines allgemeinen Begriffes festzulegen. 2. Nun ist aber gerade das Wesen der ontologischen Erkenntnis und d. h. deren expliziter Vollzug bei Leibniz noch weithin dunkel und tastend. Daher muß seine monadologische Interpretation der Substanz gerade dann, wenn sie radikalere Tendenzen verfolgt, unter der Hand undurchsichtig werden und sich mit anderem vermischen. Zur Scheidung zwischen metaphysischem und nichtmetaphysischem Wissen ist Leibnizens Denken erst eine Vorbereitung; ans Licht tritt sie bei Kant; dann wird sie wieder völlig verschüttet.

Sodann erinnere ich noch einmal an den leitenden Problemzusammenhang: Wir suchen an Hand der Monadologie Aufschluß über das Sein des Seienden (der Substanz). Wir wissen aber bisher: Das Seiende, worüber geurteilt wird, das subjectum, ist bestimmt durch das Ganze der in sich verträglichen Merkmale, durch die Zusammengehörigkeit derselben, die Identität als Einheit dieses Mannigfaltigen. Besteht zwischen der Interpretation des Seienden als *Identität* und derjenigen als *Monade* ein Zusammenhang und welcher? Gibt uns die Enthüllung dieses Zusammenhanges die Einsicht in das, was wir suchen: die metaphysischen Fundamente der Leibnizschen Logik — und damit exemplarische Einsicht in die Verwurzelung der Logik überhaupt in der Metaphysik überhaupt?

Schon der Ausdruck, den Leibniz zur Kennzeichnung der Substanzialität der Substanz wählt, ist charakteristisch: »Monade«. Das griechische Wort μονάς besagt: das Einfache, die Einheit, die Eins, aber auch: das Einzelne, das Einsame.

Leibniz gebraucht diesen Ausdruck erst später, nachdem seine Metaphysik der Substanz bereits ausgebildet war, und zwar seit 1696; übernommen hat er ihn von F. M. van Helmont bzw. Giordano Bruno. Was Leibniz mit Monade meint, faßt gleichsam alle griechischen Grundbedeutungen in sich zusammen: Das Wesen der Substanz liegt darin, daß sie Monade ist, d. h. das eigentlich Seiende hat den Charakter der einfachen ›Einheit‹ des Einzelnen, Für-sich-Stehenden. Vorgreifend gesagt: die Monade ist das einfach, ursprünglich, im vorhinein vereinzelnd Einigende.

Die Richtung, nach der Leibniz das Wesen der Substanz neu und ursprünglicher und universaler zu fassen sucht, wird deutlich, wenn wir an die unmittelbar vorangegangenen Versuche von Descartes und Spinoza erinnern. Descartes sagt in den »Principia Philosophiae« (I, 51): Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. In der Unbedürftigkeit wird hier das Charakteristische gesehen. Bei Spinoza heißt es (Ethica I, def. 3): Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Nach dieser Definition ist die Substanz in sich bestehend; aber auch hier bleibt das Wesentliche negativ bestimmt.

Das In-sich-bestehen, unzurückführbar Zugrundeliegen wurde von jeher im Begriff der Substanz gedacht, wie die Bezeichnung ὑποκείμενον zeigt. Was hinzugesetzt wird von Descartes und Spinoza, ist wesentlich negativ, oder aber es bezieht sich auf die Art der Erfassung der Substanz. Demgegenüber will Leibniz gerade die Substanzialität der Substanz positiv bestimmen. Inwiefern ist die Kennzeichnung der Substanz als Monade, als ›Einheit‹, eine solche positive Interpretation, und was besagt hier ›Einheit‹?

Wir hörten: die Monadologie ist eine allgemeine Metaphysik; gleichwohl oder gerade deshalb muß sie an allem Seienden orientiert sein. So ist denn auch das zu Leibnizens

Zeiten brennende Problem des Seins der Natur, der physisch-anorganischen ebenso wie der organischen, ein Leitfaden für die Konzeption der Monadologie — allerdings nicht der einzige und nicht der letztlich entscheidende.

Descartes hatte versucht, das Sein der physischen Natur, der res corporea, in der extensio zu sehen. Ausgedehntheit ist das primäre Attribut, alle Eigenschaften des physischen Dinges sollen sich darauf zurückführen lassen. Nun beziehen sich alle Bestimmungen als solche des Naturgeschehens auf Veränderung, auf Bewegung. Alle Bewegung ist motus localis, Ortsveränderung, und nur daraufhin soll die Bewegung wissenschaftlich betrachtet werden. So aber ist sie der vermeintlich strengsten theoretischen Erfassung: der mathematisch-geometrischen zugänglich. Diese Theorie wurde vor allem von den Cartesianern auf die organische Natur ausgedehnt, auf Pflanzen und Tiere; die letzteren wurden auch als ein Zusammenhang von bloßen Ortsveränderungen angesehen, d. h. rein mechanisch — Tiere als Maschinen. Schon der Hinweis auf diesen Bezirk des Seienden, das organische Leben, könnte der Descartesschen Ontologie der Natur eine Grenze setzen. Aber sogar innerhalb der physisch-anorganischen Natur ist sie unzureichend. Descartes hat ausdrücklich den Begriff der Kraft aus der Physik auszuschalten versucht: ac de vi qua [motus localis] excitatur . . . non inquiramus. (A.a.O. I, 65) Genauer: Descartes hat noch keinen physikalisch bestimmten Kraftbegriff, sondern dachte bei dem Titel der vis an die ›verborgenen Qualitäten‹ der scholastischen Naturphilosophie.

Leibniz dagegen zielt auf eine Dynamik als Grundstück der mathematischen Physik selbst. Aber so wäre die eigentlich philosophische Absicht nicht getroffen. Diese, die metaphysisch-ontologische, geht allerdings immer zusammen mit der physikalisch-ontischen Absicht, ohne klare Scheidung der Bezirke, der Art der Fragestellung und Begründung. Will man die Tragweite der Tendenz auf eine Dynamik in der Physik hinsichtlich ihrer metaphysischen Bedeutung und Motivierung

abschätzen, dann ist ein anderes zu beachten, nämlich das, was erst die monadologische Struktur auch der physikalischen Natur fordert.

Wenn wir den ontologischen Ansatz von Descartes annehmen, wonach das Wesen des Naturdinges in seiner Ausgedehntheit beruht, dann läßt sich schließlich jedes Ausgedehnte auf letzte Elemente des Ausgedehnten zurückführen: die mathematischen Punkte. Sie sind in gewisser Weise ›Einheiten‹; aber in welcher Weise? Nur als Grenzen. Das besagt ein Doppeltes: 1. Die Punkte sind Grenzen, die selbst ins Unendliche teilbar sind, d. h. ihren Grenzcharakter, limes, nie verlieren. Der Punkt ist Grenze, besagt 2., daß er kein Kubus, keine Fläche, keine Linie mehr ist, sondern nur noch deren Grenze. Solche Einheit ist rein negativ bestimmt; was z. B. später in der Hegelschen Metaphysik des Raumes zutage tritt, wenn er sagt: Der Punkt ist einfache Negation, d. h. er ist alles übrige, was es im Raum an Raumgebilden gibt, nicht, und als dieses primäre Nicht des Übrigen ist jeder Punkt zugleich die Negation der übrigen. Der Punkt ist Einheit lediglich im Sinne des noch verbleibenden, aber selbst der Idee nach weiter auflösbaren (d. h. limeshaften) Restes einer totalen Aufsplitterung des Ganzen.

Das Grundelement der extensio hat nur Limes- und Negationscharakter. Als dieser negative Restbestand kann es nicht die Eignung haben, ein Ganzes zu einigen, sondern kann selbst nur solches sein, was in eine Einigung eingeht und gerade solcher bedarf. Wenn extensio, Ausdehnung, das ontologische Wesen des Naturdinges ausmachen soll, dann kann das Ursprüngliche dieses Wesens, der mathematische Punkt, nie und nimmer die ontologische Einheit eines für sich Seienden verständlich machen und begründen. Entscheidend für die ontologische Wesensbetrachtung ist folgendes: Wenn extensio die res corporea metaphysisch konstituiert, und omne ens unum ist, dann muß das Grundelement der extensio, der mathematische Punkt, die Einheit einer res corporea konstituieren. Ist

das möglich? Nein. Wenn nicht, dann ist nicht die extensio das Wesen, dann bedarf es einer neuen Bestimmung der Substanz und dessen, was ›Einheit‹ heißt.

Daneben machte Leibniz gegen Descartes geltend: Was erhalten bleibt, Beständigkeit hat, ist nicht die Quantität der Bewegung, sondern die Größe der Kraft. Diese aber wird nicht bestimmt durch $m \cdot v$ (durch das Produkt von Masse und Geschwindigkeit), sondern durch $m \cdot v^2$. Hieraus schloß Leibniz, daß etwas zum Körper gehört, was über Masse und Ortsbewegung, also über die extensio hinausliegt.

Daher sagt Leibniz (Système nouveau; Gerh. IV, 478 f.; Übersetzung nach Buch. II, 259 f.): »Im Anfang, als ich mich vom Joche des Aristoteles befreit hatte, war ich für das Leere und die Atome, weil diese Prinzipien die Imagination [nicht wie Buchenau: sinnliche Anschauung] am besten befriedigen. Als ich aber davon nach vielem Nachdenken zurückgekommen war, sah ich ein, daß es nicht möglich ist, die Prinzipien einer wahrhaften Einheit in der bloßen Materie oder in dem Passiven zu finden, weil hier alles nur eine Ansammlung oder Anhäufung von Teilen bis ins Unendliche ist.« Das Negative und der Einigung selbst bedürftige Passive kann nicht Prinzip der Einheit, d. h. wahrhaft Einigendes sein. Das Prinzip der Einheit ist also in einem selbst positiv Einigenden und sonach Aktiven zu suchen. Vielheit ist in ihrem Wesen, ihrer realitas, nur möglich auf dem Grunde einer wahrhaften Einheit. Leibniz fährt fort (ebd.): »Nun kann die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten haben, die anderen Ursprungs und ganz etwas anderes sind als die mathematischen Punkte, die nur die Grenzen und Modifikationen des Ausgedehnten sind, und die zweifellos das Kontinuum nicht durch Zusammensetzung aus sich hervorgehen lassen können. Um sonach diese realen Einheiten (unités réelles) zu finden, mußte ich zu einem realen und sozusagen beseelten Punkte zurückgehen, d. h. zu einem substantiellen Atom, das etwas Formales [Formendes] oder Aktives einschließen muß, um ein vollständiges

Wesen zu bilden. Ich sah mich also gezwungen, die heute so verschrieenen substantiellen Formen zurückzurufen und gewissermaßen wieder zu Ehren zu bringen.«

Aber Leibniz macht hier die ausdrückliche Anmerkung, daß diese substantiellen Formen nicht dazu dienen dürfen und können, »die besonderen Probleme der Natur zu erklären«; sie haben keine ontische Funktion in der Problematik der positiven Wissenschaft von der Natur. Wohl aber sind sie »notwendig zur Feststellung der wahren allgemeinen Prinzipien« (ebd.); d. h. es handelt sich bei diesen »beseelten Punkten« um ein ontologisch-metaphysisches Problem. Diese Punkte sind Einheiten, aber beseelte Einheiten: Monaden. Das »formale Atom« ist eben nicht ein Reststück der ὕλη, der materia, des Bestimmbaren, sondern ist das Bestimmende.

Nimmt man diese Lehre äußerlich und nicht in ihrer rein — von Leibniz selbst nicht überall durchgehaltenen — metaphysischen Absicht, versteht man die Monadologie gleichsam populär, naiv, dann handelt es sich um so etwas wie eine Allbeseelung; alles wimmelt bis in die Körperatome von kleinen Seelen und Geistern, Leibniz selbst spricht hier von »kleinen Göttern«; und man kann dann in den beliebten Schemata der Schlagworte erzählen: Bei Leibniz haben wir im Unterschied von einer mechanischen eine dynamische Weltanschauung, er ›vertritt‹ statt des Materialismus einen Spiritualismus, seine Welterklärung ist statt einseitig kausal teleologisch, und wie diese Ammenmärchen der üblichen Philosophiegeschichte lauten mögen.

Demgegenüber müssen wir annehmen, und wir haben Grund dazu, daß diese monadologische Interpretation des Seienden in einer echten philosophischen Absicht unternommen wurde. Indem wir diese Absicht herausstellen, ist das Problem der Substanzialität der Substanz als metaphysisch-ontologisches für unsere Interpretation maßgebend, obzwar Leibniz selbst in dieser Hinsicht nicht überall klar ist, weil ja der Begriff der Metaphysik selbst verworren ist. Unsere methodische Maxime muß lauten: Zuerst Klarheit über unsere leitende Absicht, dann darüber, was Leibniz selbst über die Funktion der monadologischen Interpretation der Natur sagt. Wir müssen trachten, den eigentlich philosophischen Kern der Monadologie freizulegen. Und erst danach können wir und dürfen wir rückläufig davon Kenntnis nehmen, wie weit Leibnizens Absicht möglich und durchgeführt, wodurch und warum sie notwendig verunstaltet wurde. Dies widerfuhr ihr nicht zufällig, sondern weil jede Philosophie, als Sache des Menschen, zuinnerst mißlingt; und Gott braucht keine Philosophie. Aber damit eine Philosophie auch nur zu mißlingen vermag, muß die Anstrengung übernommen werden, sie zum Gelingen zu bringen!

Absichtlich sind wir bei der ersten Kennzeichnung der Monade, der ›beseelten‹-beseelenden Punkte, von der extensio ausgegangen, um deutlich zu machen, daß sich das monadologische Problem auch dort aufdrängt, wo das Seiende als solches nicht die Seinsart des Lebens hat.

Was ist also vor allem weiteren bezüglich der Idee der Monade festzuhalten? Ein Dreifaches: 1. Die Einheiten, die Punkte, sind nicht selbst der Einigung bedürftig, sondern sie sind es, die Einheit geben; sie vermögen etwas. 2. Die Einheiten als Einheit verleihende sind selbst ursprünglich einigend, in gewisser Weise aktiv. Daher bezeichnet Leibniz diese Punkte als vis primitiva, force primitive, ursprünglich-einfache Kraft. 3. Diese Konzeption der Monade hat metaphysisch-ontologische Absicht. Leibniz nennt diese Punkte daher auch points métaphysiques (a.a.O. 482), »metaphysische Punkte«, nicht mathematische. Ferner heißen sie ›formale Atome‹, nicht materiale; d. h. sie sind nicht letzte Elementarstückchen der ὕλη, der materia, sondern das ursprüngliche unzertrennliche Prinzip der Formung, die forma, das εἶδος.

Jedes für sich Seiende ist als Monade konstituiert, d. h. ipsum persistens ... primitivam vim habet (an de Volder, 21. I. 1704; Gerh. II, 262). Was besagt das, jedes für sich

Seiende ist kraftbegabt? Das Verständnis des metaphysischen Sinnes der Monadenlehre hängt nun daran, den Begriff der *vis primitiva* in der rechten Weise zu fassen.

Etwas Wesentliches sehen wir: Das Problem der Substanzialität der Substanz soll positiv gelöst werden, und es ist für Leibniz ein Problem der ›Einheit‹, der Monade. Aus diesem Problemhorizont der positiven Bestimmung der Einheit der Substanz muß alles über die »Kraft« und ihre metaphysische Funktion Gesagte verstanden werden. Der »Kraft«-Charakter ist aus dem in der Substanzialität liegenden Problem der Einheit zu verstehen.

Wir lernen heute erst wieder die prinzipielle Bedeutung, aber auch die Schwierigkeit der Probleme der allgemeinen Metaphysik einzusehen. Nur aus dem gänzlichen Bruch des heutigen Philosophierens mit der großen antiken Tradition der Philosophie wird die Hilflosigkeit gegenüber den metaphysischen Problemen erklärlich. Nur das kann auch der Grund sein, weshalb man die Leibnizsche Monadologie nicht aus ihren wesentlichen Absichten radikal zu fassen suchte, trotzdem Leibniz unzweideutig den allgemein metaphysischen Sinn und die Bedeutung des monadologischen Substanzproblems auseinandergelegt hat, nämlich in dem schon genannten kleinen Artikel »De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae«: über die Verbesserung der ersten Philosophie, d. h. der allgemeinen Metaphysik (Ontologie), auf dem Wege einer Klärung des Substanzbegriffes, d. h. durch eine monadologische Interpretation der Substanzialität.

Der knappe Artikel umfaßt in der Erdmannschen Ausgabe gerade eine Seite (Erdm. 121/22; Gerh. IV, 468–470). Von seinem Verständnis hängt es ab, ob wir in den ontologischen Sinn der Monadologie vordringen, oder sie in der üblichen popularphilosophischen Seichtigkeit stehenlassen. Thema ist die natura substantiae in universum, das Wesen der Substanz überhaupt, die Substanzialität als solche.

Notio substantiae, quam ego assigno, tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed parum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed maximi per ceteras scientias usus futurae, consequantur. (A.a.O.; Gerh. IV, 469) »Der Begriff der Substanz, und zwar wie ich ihn vorlege, ist so fruchtbar, daß von da aus die ersten und ursprünglichen Wahrheiten entspringen, und zwar bezüglich Gottes und der Seelen und der Natur der Körper [d. h. bezüglich alles Seienden und seiner Bezirke], Wahrheiten, die zum Teil bekannt, aber wenig bewiesen sind, zum Teil bisher unbekannt, aber gleichwohl von der größten Bedeutung für die übrigen [nicht philosophischen] Wissenschaften.«

Leibniz schickt der kurzen Erörterung der Substanz, bzw. des Substanzbegriffes, der sich somit als der ontologische Grundbegriff überhaupt herausstellt, eine allgemeine Überlegung voraus über die Notwendigkeit der Klärung der metaphysischen Grundbegriffe und die Schwierigkeiten einer solchen Aufgabe und über die bisherigen Versuche. Charakteristisch ist dabei, wie wiederum die Mathematik mit ihren Definitionen als Vorbild der Klarheit und Deutlichkeit vorschwebt, wenngleich Leibniz gerade hier in gewisser Weise sieht, daß die Klärung und Begründung der metaphysischen Grundbegriffe noch einen anderen Charakter hat. Video pleroque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant. Cujus rei potissimam causam esse arbitror, quod notiones generales, et quae maxime omnibus notae creduntur, humana negligentia atque inconstantia cogitandi ambiguae atque obscurae sunt factae; et quae vulgo afferuntur definitiones, ne nominales sunt quidem, adeo nihil explicant ... Nec vero substantiae tantum, sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et plerorumque aliorum terminorum generalium notiones veras et foecundas vulgo latere manifestum est. Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quae Primae

Philosophiae nomine venit . . ., adhuc inter quaerenda mansisse. (468) »Ich sehe, daß die meisten, die an den Lehren der Mathematik ein Interesse nehmen, gegen die Metaphysik eine Abneigung haben, weil sie bei jener Licht, bei dieser dagegen Dunkelheit wahrnehmen. Der Hauptgrund hierfür ist meiner Meinung nach folgender: Die allgemeinen Begriffe, die von allen für selbstverständlich gehalten werden, sind durch die Nachlässigkeit [Oberflächlichkeit] und Unbeständigkeit des menschlichen Denkens zweideutig und unklar gemacht worden; die Definitionen, die gemeinhin bezüglich dieser Grundbegriffe vorgebracht werden, sind nicht einmal Nominaldefinitionen, sie geben daher auch keine Aufhellung . . . Es ist offenbar, daß die wahren und fruchtbaren Begriffe, nicht nur von Substanz, sondern auch von Ursache, Vollzug [Handlung], Beziehung, Ähnlichkeit und vielen anderen gemeinhin verborgen bleiben. Daher darf es nicht verwundern, daß jene Hauptwissenschaft, die unter dem Namen Erste Philosophie [Metaphysik] aufkam, bis jetzt noch unter demjenigen geblieben ist, was gesucht werden muß [noch Problem ist].«

Mihi vero in his [Metaphysicis] magis quam in ipsis Mathematicis, luce et certitudine opus videtur, quia res Mathematicae sua examina et comprobationes secum ferunt, quae causa est potissima successus, sed in Metaphysicis hoc commodo caremus. Itaque peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est, et velut filum in Labyrintho, . . . servata nihilominus claritate, quae nec popularibus sermonibus quicquam concedat. (469) In Gegenrichtung zu dem, was in Bezug auf den Fortgang der Mathematik hinreichend ist, ist nach Leibniz für die Metaphysik eine eigene Weise der Vorgabe und Aufhellung notwendig; diese Klarheit ist anzustreben, was nicht heißt, dem populären Gerede und der sogenannten Allgemeinverständlichkeit Zugeständnisse zu machen.

Die Messung gerade der allgemeinen Metaphysik an der Mathematik gibt es in gewisser Weise schon bei Plato, und sie findet grundsätzlich statt seit Descartes, so daß noch für Kant

eine ausdrückliche Erörterung dieses Verhältnisses notwendig ist, vgl. »Kritik der reinen Vernunft«: Transzendentale Methodenlehre, 1. Hauptst., 1. Abschn.: Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche (A 712–38, B 740–66). Dort heißt es: »Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe«. (A 713, B 741) Gerade hier in der methodischen Besinnung hat Kant nicht die Stufe der Klarheit erreicht, die in der faktischen philosophischen Interpretation im Schematismuskapitel da ist.

Cujus rei ut aliquem gustum [eine Probe] dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. (A.a.O.; Gerh. IV, 469) Hier behauptet Leibniz zunächst nur, daß der Kraftbegriff konstitutiv ist für die Interpretation der Substanzialität der Substanz, er bringt aber den inneren Zusammenhang zwischen dem Kraftcharakter und der Einheit der Substanz hier nicht ans Licht, sondern beschränkt sich auf eine Voraufgabe: das, was er unter Kraft versteht, deutlich zu machen. Und zwar geschieht das in Abgrenzung gegen die scholastischen metaphysischen Grundbegriffe potentia nuda (passiva), potentia activa und actio, die ihrerseits auf die Aristotelische Erörterung von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια zurückgehen.

Die Theorie von der potentia passiva und activa ist in der aristotelischen Scholastik ein großes und wichtiges Lehrstück, worauf hier nicht ausführlich eingegangen werden kann. Diese Unterscheidung ist die Unterteilung schon einer allgemeineren, die wir in gewisser Weise in einer Richtung kennengelernt haben unter dem Titel der essentia oder realitas: die Möglichkeit im Sinne dessen, was das Wesen einer Sache ausmacht, sie in ihrem Wesensbestand ermöglicht, abgesehen davon, ob dieses Mögliche je verwirklicht wird. Diese *Möglichkeit* nennt die Scholastik auch *potentia objectiva* (oder metaphysica); objec-

tiva im alten Sinne (wie auch noch bei Descartes' realitas objectiva): ob-jectum, was entgegensteht — für das bloße Sich-denken und Ein-bilden der reinen Möglichkeit, des Wesens einer Sache. Von dieser potentia objectiva (possibilitas, essentia) ist zu scheiden die *potentia subjectiva*; subjectum nicht im modernen, sondern im alten Sinne: das Zugrundeliegende, für sich Vorhandene; daher auch potentia physica. Sie ist das *Vermögen*, die ontologische capacitas rei ad aliquam perfectionem seu ad aliquem actum.

Diese potentia subjectiva (physica) wird geteilt in *activa* und *passiva*. Thomas v. A. sagt in den »Quaestiones disputatae de potentia« (q. I, a. 1, resp.): Duplex est potentia, una activa, cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Der Titel ›Vermögen‹ hat eine doppelte Bedeutung: Er besagt einmal das *Vermögen zum Vollbringen*; ihm entspricht das Vollbringen selbst, der actus im Sinne der actio. Und diesem Phänomen, d. h. der Fähigkeit zu vollziehen, scheint in erster Linie und zuerst die Bezeichnung ›Vermögen‹ beigelegt worden zu sein; und offenbar liegt in diesem Phänomen des Vermögens der primäre Anlaß für die Bildung des Begriffs der Möglichkeit überhaupt. Das Vermögen im anderen Sinne ist das Vermögen zu erleiden, d. h. des Aus-sich-etwas-machen-lassens: das Vermögen im Sinne der *Geneigtheit für . . .*, der Anlage. Ihm entspricht der actus im Sinne der forma, die Wirklichkeit. ›Vermögen‹ als die Bezeichnung dessen, was sich zu etwas verwirklichen läßt, scheint eine abgeleitete Bedeutung zu sein.

Hier wird deutlich: der Doppelbegriff von potentia, Vermögen, entspricht einem Doppelbegriff von actus. Thomas sagt an derselben Stelle: Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio. Der Begriff der Wirkung aber ist ein zweifacher: der ›erste‹ besagt Gewirktheit,

besser: die Wirklichkeit von etwas, ›forma‹; der ›zweite‹ Wirkung als Wirken — eines schon Wirklichen; die Zählung folgt hier also der Sache.

Dem actus qua forma entspricht die potentia passiva, dem actus qua actio die potentia activa. Aber die Art der Entsprechung ist bei beiden Begriffspaaren verschieden. Darüber sagt Thomas (Summa theologica I, q. XXV, a. 1, ad 1): Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum qoud est in actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Das Vermögen zu vollbringen wird nicht gegen den actus qua Wirklichkeit unterschieden, d. h. es ist nicht etwas Unabhängiges, sondern etwas vermag nur zu vollbringen, wenn es selbst in Wirklichkeit ist; etwas kann nicht sein, was es ist, wenn es nicht *wirklich* ist. Dagegen wird das Vermögen, zu etwas erst zu werden, das Geschehenlassen-mit-sich, gegen die Wirklichkeit unterschieden, denn hier hängt das, was wirklich wird, eigens ab von der Verfassung dessen, das etwas mit sich geschehen läßt. Die Anlage für . . . wird unterschieden gegen das, was etwas aufgrund dieser Anlage sein und werden kann. Die Anlage selbst bedarf nicht der Verwirklichung.

Dies sind in allgemeiner ontologischer Hinsicht wichtige Unterscheidungen, die längst nicht zureichend interpretiert und aufgenommen sind. Es gilt, durch die schulmäßige Form der bloß aufgereihten Unterscheidung hindurchzusehen.

Gegen diesen Unterschied der potentia activa und passiva, genauer: gegen die potentia activa grenzt nun Leibniz seinen Begriff der vis activa, der Kraft ab. Vis activa und potentia activa scheinen dem Wortlaut nach dasselbe zu bedeuten. Aber (a.a.O.; Gerh. IV, 469): Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. »Denn es unterscheidet sich

die vis activa von dem bloßen Vermögen zu wirken, das man gemeinhin in der Scholastik kennt, weil das Vermögen zu wirken oder die Vollzugsfähigkeit nichts anderes ist als die nahe Möglichkeit des Tuns, des Vollbringens, die freilich noch einer fremden Anregung, gleichsam eines Stachels bedarf, um in ein Vollziehen überzugehen.« Die potentia activa der Scholastik ist also ein bloßes Imstandsein zum Wirken, so zwar, daß dieses Imstandsein zu . . . gerade nahe daran ist, zu wirken, aber eben noch nicht wirkt. Sie ist eine in einem Vorhandenen vorhandene Fähigkeit, die noch nicht ins Spiel getreten ist.

Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit. (Ebd.; vgl. auch unten: nisus, Geneigtheit.) »Die vis activa aber enthält ein gewisses schon wirkliches Wirken bzw. eine Entelechie, sie steht zwischen inne zwischen bloßer ruhender Wirkfähigkeit und dem Wirken selbst und schließt in sich einen conatus, ein Versuchen.«

Also ist die vis activa ein gewisses Wirken und doch wiederum nicht die Wirkung im eigentlichen Vollzug, eine Fähigkeit, aber auch nicht eine ruhende Fähigkeit. Was Leibniz hier meint, nennen wir Tendieren nach . . ., besser noch, um das spezifische, schon irgend wirkliche Wirkensmoment zum Ausdruck zu bringen: das Drängen, den *Drang*. Gemeint ist also weder eine Anlage noch ein Ablauf, sondern das Sich-angelegen-sein-lassen, sich selbst nämlich; gemeint ist das Sich-auf-sich-selbst-anlegen (wie in der Wendung »er legt es darauf an«), das Sich-selbst-anliegen.

Das Charakteristische am Drang ist, daß er von sich aus ins Wirken sich überleitet, und zwar nicht gelegentlich, sondern wesenhaft. Dieses Sichüberleiten zu . . . bedarf nicht erst eines von anderswoher kommenden Antriebes. Der Drang ist der Trieb, der eben seinem Wesen nach von ihm selbst an-getrieben wird. Im Phänomen des Dranges liegt aber nicht nur, daß er von sich her gleichsam die Ursache, im Sinne der Auslösung,

mitbringt, sondern der Drang ist als solcher immer schon ausgelöst, aber so, daß er dabei immer noch geladen, gespannt ist. Dem entspricht, daß der Drang in seinem Drängen zwar gehemmt sein kann, aber auch so ist er nicht etwa identisch mit der bloßen ruhenden Wirkfähigkeit. Gleichwohl kann die Beseitigung der Hemmung allererst das Drängen frei werden lassen. Der Drang bedarf sonach nicht einer noch dazukommenden fremden Ursache, sondern umgekehrt nur des Verschwindens einer irgend vorhandenen Hemmung, oder um einen glücklichen Ausdruck von Max Scheler zu gebrauchen: der Enthemmung. Leibniz sagt (ebd.): Atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Der Blick auf einen gespannten Bogen macht das Gemeinte anschaulich.

Nach dieser Klärung der vis activa als Drang — die Übersetzung ›Kraft‹ ist irreführend, weil gerade leicht die Vorstellung einer ruhenden Eigenschaft naheliegt — kommt Leibniz zur wesentlichen Bestimmung (470): Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci. »Diese Kraft also, sage ich, wohnt jeder Substanz inne [macht ihre Substanzialität aus], und immer gebiert sie ein gewisses Wirken«, sie ist eben Drang, d. h. produktiv; producere heißt: hervor-führen, aus sich er-geben und als so gegebenes in sich behalten. Diese Bestimmung als Drang gilt aber auch für die körperliche Substanz; im Aneinanderstoßen von Körpern wird lediglich der Drang mannigfach begrenzt und beschränkt. Das übersehen jene, die Cartesianer, qui essentiam ejus [substantiae corporeae] in sola extensione . . . collocaverunt (ebd.).

Jedes Seiende hat diesen Drangcharakter, ist in seinem Sein als drängend bestimmt. Das ist der metaphysische Grundzug der Monade, womit freilich die Struktur dieses Dranges selbst noch nicht ausdrücklich bestimmt ist.

Darin liegt aber eine metaphysische Aussage von größter Tragweite, auf die jetzt schon vorausgedeutet werden muß.

Denn diese Interpretation des eigentlich Seienden muß ja als allgemeine gerade auch die Möglichkeit des Seienden im Ganzen aufklären. Was ist mit der monadologischen Grundthese über das Zusammenvorhandensein mehrerer Seiender im Ganzen des Universums überhaupt gesagt? Wenn jedes Seiende, jede Monade von sich aus drängt, dann besagt dies, daß sie das Wesentliche ihres Seins, d. h. dessen, wozu sie und wie sie drängt, von sich aus mitbringt. Alles Mitvorhandensein, besser: Mitdrängen anderer Monaden ist in seinem möglichen Verhältnis zu der je einzelnen Monade wesenhaft *negativ*. Keine Substanz vermag der anderen ihren Drang, d. h. ihr Wesentliches zu geben. Was sie vermag, ist lediglich Enthemmung oder Hemmung, und selbst diese negative Funktion übt sie immer nur indirekt aus. Das Verhältnis der einen Substanz zur anderen ist lediglich das der Begrenzung und somit der negativen Bestimmung. Leibniz sagt in dieser Hinsicht ganz deutlich (ebd.): Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere. Entscheidend ist der praeexistens nisus. Und Leibniz schließt: Ut alia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura.

NB. Leibniz bezeichnet die vis activa auch als ἐντελέχεια, mit Hinweis auf Aristoteles z. B. im »Système nouveau« (Gerh. IV, 479) und in der »Monadologie« (§ 18; Gerh. VI, 609), hier mit der Begründung: car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές) — »denn die Monaden haben in sich eine gewisse perfectio«, sie tragen in sich in gewisser Weise eine Vollendung, sofern jede Monade (wie sich zeigen wird) ihr Positives schon mit sich bringt, und zwar so, daß dieses der Möglichkeit nach das Universum selbst ist. — Diese Deutung der ἐντελέχεια entspricht nicht der eigentlichen Tendenz des Aristoteles. Andererseits nimmt Leibniz eben diesen Titel in neuer Bedeutung für seine Monadologie in

Anspruch. Schon in der Renaissance wird ἐντελέχεια im Leibnizschen Sinne übersetzt mit perfectihabia; die »Monadologie« (§ 48) nennt Hermolaus Barbarus als Übersetzer. Dieser Hermolaus Barbarus (1454—93) übersetzte und kommentierte in der Renaissance Aristoteles und den Kommentar des Themistios, und zwar in der Absicht, gegen die mittelalterliche Scholastik den griechischen Aristoteles zur Geltung zu bringen. Freilich war sein Werk mit großen Schwierigkeiten verbunden. So wird erzählt, daß er — in der Not und Verlegenheit über die philosophische Bedeutung des Terminus ἐντελέχεια — den Teufel beschworen habe, ihm Aufschluß zu geben. (Wir sind heute in derselben Situation.)

Nunmehr haben wir den Begriff der vis activa im allgemeinen geklärt. 1. Vis activa bedeutet Drang. 2. Dieser Drangcharakter soll jeder Substanz qua Substanz innewohnen. 3. Diesem Drang entspringt ständig ein Vollziehen.

Jetzt aber kommen wir erst zur eigentlichen metaphysischen Problematik der Substanzialität, d. i. zur Frage nach der *Einheit* der Substanz als des primär Seienden; was aber nicht Substanz ist, nennt Leibniz Phänomen, das besagt Ausfluß, Abkünftiges. Bezüglich des Problems der Einheit hörten wir gelegentlich der Kritik der Descartesschen res extensa: Die ›Einheit‹ ist nicht das Resultat einer Ansammlung, etwas Nachträgliches, sondern das im voraus Einheit Gebende. Die Einheit als einheitgebende ist aktiv, ist vis activa, Drang — er ist das primum constitutivum der Einheit der Substanz (an de Volder, 30. VI. 1704; Gerh. II, 267). Hier liegt das zentrale Problem der Monadologie, das Problem von *Drang* und *Substanzialität*.

Der Grundcharakter dieser Aktivität ist jetzt sichtbar geworden; dunkel bleibt, wie gerade so etwas wie der Drang selbst einheitgebend sein soll. Die weitere wesentliche Frage ist: Wie konstituiert sich aufgrund dieser in sich einigen Monade das Ganze des Universums in seinem Zusammenhang? Zuvor bedarf es einer Zwischenbetrachtung.

b) Zwischenbetrachtung zum Leitfaden der Seinsauslegung

Schon mehrfach wurde betont: Nur dann ist der metaphysische Sinn der Monadologie zu treffen, wenn eine Konstruktion der wesentlichen Zusammenhänge und Perspektiven gewagt wird, und zwar am Leitfaden dessen, was für Leibniz selbst im Entwurf der Monadologie bestimmend war. Diese will das Sein des Seienden aufklären. Es muß demnach irgendwoher eine exemplarische Idee des Seins gewonnen sein, und zwar daher, wo dergleichen wie Sein für den philosophisch Fragenden sich unmittelbar offenbart.

Wir verhalten uns zu Seiendem, gehen darin auf und verlieren uns daran, wir sind von ihm überwältigt und benommen. Aber wir verhalten uns nicht nur in solcher Weise zum Seienden, sondern sind zugleich ein Seiendes — dieses *sind* wir je selbst, und zwar nicht indifferent, sondern so, daß gerade unser eigenes Sein uns anliegt. Daher ist, von anderen Gründen abgesehen, in gewisser Weise immer das eigene Sein Leitfaden; so auch im Entwurf der Monadologie. Was diese Leitfadenfunktion besagt und was dabei in den Vorblick gelangt (Existenz), bleibt beides allerdings ontologisch unbefragt.

Der ständige Hinblick auf das eigene Dasein, die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ich, gibt Leibniz das Vorbild für die ›Einheit‹, die er jedem Seienden zuweist. Das Seiende wird nach Analogie mit Seele, Leben, Geist interpretiert. Dies wird aus vielen Stellen deutlich. Für das Verständnis der folgenschweren Interpretation des Seienden durch Leibniz ist entscheidend, bezüglich dieses Leitfadens klar zu sehen.

»Vermittelst des Hinblicks auf die ›Seele‹ oder die ›Form‹ ergibt sich die Idee einer wahrhaften Einheit, die dem entspricht, was man in uns das ›Ich‹ nennt; dergleichen findet sich aber weder in den künstlichen Maschinen noch in der stofflichen Masse als solcher ... Sie ist alsdann doch immer nur wie ein Heer oder eine Herde zu betrachten oder wie ein

Teich voller Fische oder auch wie eine aus Federn und Rädern zusammengesetzte Uhr.« (Syst. nouv.; Gerh. IV, 482; Übersetzung nach Buch. II, 265)

»Die Substanz selbst denke ich, wenn sie denn ursprünglich Drangcharakter hat, als eine unteilbare und vollkommene Monade, die unserem Ich vergleichbar ist.« Aus einem Brief an de Volder, Cartesianer, Philosoph an der Universität Leyden (20. VI. 1703; Gerh. II, 251; Übers. nach Buch. II, 325).

»Weiterhin aber ist zu erwägen, daß dieses Prinzip der Tätigkeit [Drang] uns in höchstem Grade verständlich ist, weil es gewissermaßen ein Analogon zu dem bildet, was uns selbst innewohnt, nämlich zu Vorstellen und Streben.« (An de Volder, 30. VI. 1704; Gerh. II, 270; Übers. nach Buch. II, 347)

Hier tritt deutlich hervor, daß die Bestimmung der Substanz erstens aus der Analogie zum ›Ich‹ erfolgt und zweitens den höchsten Grad der Verständlichkeit aufgrund gerade dieses Ursprungs besitzt.

»Ich dagegen setze überall und allenthalben nur das voraus, was wir alle in unserer Seele häufig genug zugestehen müssen, nämlich innere selbsttätige Veränderungen und erschöpfe mit dieser einen gedanklichen Voraussetzung die ganze Summe der Dinge.« (An de Volder, 1705; Gerh. II, 276; Übers. von Buch. II, 350) Also ist die einzige Voraus-setzung, d. h. der eigentliche Gehalt des metaphysischen Entwurfes die Idee von Sein, die aus der Selbsterfahrung, aus der im Ich vernehmbaren selbsttätigen Veränderung, aus dem Drängen geschöpft ist.

»Denken wir uns die substanziellen Formen [vis primitiva] als etwas den Seelen Analoges, so darf man in Zweifel ziehen, ob man sie mit Recht verworfen hat.« (An Joh. Bernoulli, 29. VII. 1698; Math. Schr.[2] III/2, 522; Übers. von Buch. II, 366) Das heißt nicht, die substanziellen Formen seien einfach Seelen bzw. selbst neue Dinge und Körperchen, sondern sie

[2] Leibnizens Mathematische Schriften; hrsg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde. (in 8), Berlin u. Halle 1849–63 [Nachdruck Hildesheim 1962].

sind der ›Seele‹ entsprechend; diese ist nur der Anlaß für den Entwurf der Grundstruktur der Monade.

»Indem wir in dieser Weise an uns selbst denken, fassen wir damit zugleich den Gedanken des Seins, der Substanz, des Einfachen und Zusammengesetzten, des Immateriellen, ja Gottes selbst, indem wir uns vorstellen [via eminentiae], daß das, was in uns eingeschränkt vorhanden, in ihm ohne Schranken enthalten ist.« (Monadologie § 30; Gerh. VI, 612; Übers. von Buch. II, 442)

Für das ganze Problem der Leitfadenfunktion der Selbstbetrachtung und des Selbstbewußtseins überhaupt ist der Brief an die Königin Sophie Charlotte von Preußen beizuziehen: »Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt« (1702; Gerh. VI, 499–508; Übers. von Buch. II, 410–22). Darin heißt es: »Dieser Gedanke meiner selbst, der ich mir der Sinnesobjekte und meiner eigenen, hieran anknüpfenden Tätigkeit bewußt werde, fügt zu den Gegenständen der Sinne etwas hinzu. Es ist etwas ganz anderes, ob ich an eine Farbe denke oder ob ich zugleich über diesen Gedanken reflektiere, ebenso, wie die Farbe selbst von dem ›Ich‹, das sie denkt, verschieden ist. Da ich nun einsehe, daß auch andere Wesen das Recht haben können, ›Ich‹ zu sagen, oder daß man es für sie sagen könnte, so verstehe ich daraus, was man ganz allgemein als Substanz bezeichnet. Es ist ferner die Betrachtung meiner selbst, die mir auch andere metaphysische Begriffe, wie die der Ursache, Wirkung, Tätigkeit, Ähnlichkeit usw., ja selbst die Grundbegriffe der Logik und der Moral liefert.« Und schließlich: »Das Sein selbst und die Wahrheit läßt sich aus den Sinnen allein nicht verstehen.« »Dieser Begriff des Seins und der Wahrheit findet sich also eher im ›Ich‹ und im Verstande, als in den äußeren Sinnen und in der Perzeption der äußeren Gegenstände.« (Alle Gerh. VI, 502/3; Buch. II, 413–15)

Was ergibt sich aus all dem? Zunächst, daß Leibniz bei allen Unterschieden gegenüber Descartes mit diesem die

Selbstgewißheit des Ich als die primäre festhält; daß er wie Descartes im Ich, im ego cogito, die Dimension sieht, aus der alle metaphysischen Grundbegriffe geschöpft werden müssen. Dabei bleibt aber die Leitfadenfunktion des ego mehrfach vieldeutig. Zunächst kann das Subjekt als das, dem sich das Seinsproblem überhaupt stellt, sich selbst zur Frage werden. Sodann kann sich das Subjekt als exemplarisch Seiendes nehmen, sofern es selbst als Seiendes mit seinem Sein die Idee von Sein überhaupt hergibt. Weiterhin kann sich das Subjekt als das Sein verstehende in den Blick kommen; es als bestimmt geartetes Seiendes hat in seinem Sein überhaupt Seinsverständnis, wobei Sein nicht nur Existieren des Daseins besagt.

Bezüglich der Seinserkenntnis überhaupt sagt Leibniz: Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idee de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous. (Nouveaux Essais I, 1, § 23; Gerh. V, 71; vgl. auch a.a.O. § 21, Discours § 27 u. Monadologie § 30[3]) Hier stellt Leibniz ausdrücklich die Frage nach der Idee des Seins und antwortet (in der Nachfolge des Descartes): Wir hätten sie nicht, wenn wir nicht selbst Seiendes wären und Seiendes in uns fänden. Gewiß müssen wir, das meint Leibniz auch, sein, um diese Idee zu haben. Aber gemeint ist noch mehr: Es ist, metaphysisch gesprochen, gerade unser Wesen, daß wir nicht sein können, was wir sind, ohne die Idee des Seins. Das heißt: Seinsverständnis ist konstitutiv für Dasein.

Daraus folgt aber nicht, daß wir die Idee des Seins schöpfen im Rückgang auf uns selbst als Seiende. Vielmehr ist ihr nächster Ursprung ein indifferenter: die ungeschiedene Vorhandenheit von Welt und uns. (Von dieser Ungeschiedenheit und dem Ausgeliefertsein her ist im übrigen auch die mana-Vorstellung

[3] Vgl. bei D. Mahnke: Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, S. 104 oben und die weiteren Stellen in der Anm. 125. Hier sind auch, wenngleich mißverständlich, Sein und Subjektivität zusammengebracht.

zu erhellen.) Wir selbst sind zwar die Quelle der Idee des Seins — aber diese Quelle ist als Urtranszendenz des Daseins zu verstehen. Das heißt es also: die Idee des Seins aus dem ›Subjekt‹ schöpfen. Denn ›Seinsverständnis‹ gehört zu diesem nur, sofern es Transzendierendes ist. Und erst aus der Transzendenz entspringen die verschiedenen Artikulationen des Seins. Die Idee von Sein überhaupt aber ist ein schwieriges und letztes Problem.

In der vieldeutigen Leitfadenfunktion des ego bleibt insgesamt das Subjekt selbst ontologisch ungeklärt. Leibniz stellt und löst das Seinsproblem, d. h. das Grundproblem der Metaphysik, im Rückgang auf das Subjekt. Trotz der Heraushebung echter ontischer Phänomene bleibt dieser Rückgang auf das Ich auch bei Leibniz, wie bei seinen Vorgängern und Nachfolgern, zweideutig, weil eben das ‹Ich› selbst nicht in seinen Wesensstrukturen und seiner spezifischen Seinsart gefaßt ist.

Deshalb muß gerade bei Leibniz der Eindruck entstehen, als sei die monadologische Interpretation des Seienden einfach ein Anthropomorphismus, eine Allbeseelung nach Analogie mit dem ›Ich‹. Aber so äußerlich und willkürlich ist das nicht zu nehmen; ganz abgesehen davon, daß Leibniz selbst diese analogisierende Betrachtung metaphysisch zu begründen versucht: »Denn da die Natur der Dinge gleichförmig ist, so kann unser eigenes Wesen von den anderen einfachen Substanzen, aus denen sich das ganze Universum zusammensetzt, nicht unendlich weit verschieden sein.« (An de Volder, 30. VI. 1704; Gerh. II, 270; Übers. v. Buch. II, 347) Freilich ist die hier gegebene Begründung ein allgemeiner ontologischer Grundsatz, der selbst zu begründen ist.

Statt einer bloßen und groben Feststellung eines Anthropomorphismus muß vielmehr umgekehrt gefragt werden: Welche Strukturen des eigenen Daseins sind es denn, die für die Interpretation des Seins der Substanz relevant werden sollen? Wie modifizieren sich diese Strukturen, um die Eignung zu bekommen, jedes Seiende, alle Stufen des Seins monadologisch

verständlich zu machen? Um das zentrale Problem wieder aufzunehmen: Wie soll gerade der Drang der Substanz Einheit geben, wie muß der Drang selbst bestimmt sein?

c) Die Struktur des Dranges

Wenn der Drang oder das als drängend Bestimmte, sofern es Drängendes ist, Einheit geben soll, dann muß es selbst *einfach* sein, d. h. es darf keine Teile haben im Sinne eines Aggregates, einer Ansammlung. Das primum constitutivum muß eine unteilbare Einheit sein. Quae res in plura (actu jam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuatam [es hat seinen Wasgehalt nur geliehen]. Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum. (Im selben Brief an de Volder; Gerh. II, 267) Und der § 1 der »Monadologie« lautet (Gerh. VI, 607; Übers. n. Buch. II, 435): »Die Monade, von der hier die Rede sein soll, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, die in das Zusammengesetzte eintritt. Sie ist einfach, d. h. sie hat keine Teile.«

Aber wenn nun die Substanz einfach einigend ist, so muß doch auch schon ein *Mannigfaltiges* sein, das sie einigt, denn sonst wäre doch das ganze Problem der Einigung sinnlos und überflüssig. Das, was einigt, und dessen Wesen Einigung ist, muß daher wesensmäßig Bezug zum Mannigfaltigen haben. Das heißt: es muß gerade in der Monade als einfach einigender ein Mannigfaltiges sein: Als einfache Einigende muß sie, als solche, die mögliche Mannigfaltigkeit vorzeichnen.

Sofern nun aber das einfach Einigende *Drang* ist und allein als solches Drängen zugleich Mannigfaltiges in sich tragen, Mannigfaltiges sein soll, muß das Mannigfaltige den Charakter des Drängens, d. h. der Bewegtheit überhaupt haben. Mannigfaltiges in Bewegung aber ist das Veränderliche und

sich Ändernde. Das Mannigfaltige innerhalb des Dranges muß den Charakter des Gedrängten haben. Ein Gedrängtes ist ein Be-drängtes. Das Be-drängte im Drang aber ist er selbst. Darum liegt im Drang selbst das Sichüberholen, liegt in ihm Umschlag, Änderung, Bewegtheit. Das heißt: der Drang ist das im Drängen selbst sich Ändernde, er ist das *Ge-drängte*.

Nun soll der Drang als primum constitutivum einfach einigend und zugleich Ursprung und Seinsmodus des Veränderlichen sein. Was ›einfach einigend‹ heißt, ist weiter zu bestimmen. Die Einheit soll nicht nachträgliche Zusammennahme eines Angesammelten sein, sondern ursprüngliche organisierende Einigung. Das heißt: das konstitutive Prinzip der Einigung muß früher sein denn das, was der möglichen Einigung untersteht. Das Einigende muß voraus sein — das besagt: vorweg auslangend nach etwas, von wo aus jedes Mannigfaltige schon seine Einheit empfangen hat. Das einfach Einigende muß ursprünglich *ausgreifend* sein und als ausgreifend eben im vorhinein *umgreifend*, so zwar, daß alles Mannigfaltige je schon in der Umgriffenheit sich vermannigfaltigt.

In diesem Sinne überragt das Einigende im voraus, was es im Verlauf seiner selbst einigt: es ist substantia prae-eminens (an de Volder, 20. VI. 1703; Gerh. II, 252). Das ›prae‹ meint nicht ein Vorhandensein vorher, sondern das strukturmäßige Vorausgreifen und Umgreifen.

Danach ist gefordert, daß die vis primitiva, nämlich der Drang als primum constitutivum der ursprünglichen Einigung ausgreifend-umgreifend sei. Leibniz drückt das so aus: Die Monade ist im Grunde ihres Wesens vor-stellend, *re-präsentierend*.

Das innerste metaphysische Motiv für den Vorstellungscharakter der Monade ist die ontologische Einigungsfunktion des Dranges. Leibniz selbst blieb diese Motivierung verborgen. Der Sache nach kann aber nur dies das Motiv für den Repräsentationscharakter sein; nicht aber die Überlegung: Die Monade ist als Kraft etwas Lebendiges, zum Lebenden aber

gehört Seele und zur Seele wiederum Vorstellen, — das wäre freilich eine äußerliche Übertragung des Seelischen auf das Seiende überhaupt und in dieser Form metaphysisch ohne Recht.

Weil der Drang das ursprünglich einfach Einigende sein soll, muß er ausgreifend-umgreifend sein, muß er ›*vorstellend*‹ sein. Vor-stellen ist hier ganz weit, struktural zu nehmen, nicht als ein besonderes Seelenvermögen. Daher ist die Monade in ihrem metaphysischen Wesen nicht Seele, sondern umgekehrt: Seele ist eine mögliche Modifikation von Monade. Der wesenhaft vorstellende Drang ist also nicht ein Geschehen, das gelegentlich auch vorstellt oder gar Vorstellungen produziert, sondern die Struktur des drängenden Geschehens selbst ist ausgreifend, ist *ekstatisch*, und in diesem Sinne ist das Drängen ein Vor-stellen. Dieses Vorstellen ist aber nicht als ein pures Anstarren zu verstehen, sondern als *perceptio*, d. h. als ein Vorweg-einigen des Mannigfaltigen im Einfachen, dans le simple (Principes de la Nature ... § 2; Gerh. VI, 598). So bestimmt Leibniz im Briefwechsel mit des Bosses die perceptio als nihil aliud, quam multorum in uno expressio (11. VII. 1706; Gerh. II, 311); und später schreibt er: Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. (20. IX. 1706; a.a.O. 317)

Wie ›Vorstellen‹ gehört auch das ›Streben‹ zur Struktur des Dranges; diese Gegenüberstellung weist zurück auf νόησις und ὄρεξις, die Grundvermögen alles Lebendigen nach Aristoteles. Leibniz nennt neben perceptio (repraesentatio) noch ausdrücklich ein zweites Vermögen, den *appetitus*; er muß nur deshalb den appetitus noch eigens betonen, weil er selbst das Wesen der vis activa nicht sofort radikal genug faßt — trotz der klaren Abgrenzung gegen potentia activa und gegen actio. Die Kraft bleibt scheinbar noch selbst wieder etwas Substanzielles, ein Kern, der dann mit Vorstellen und Streben begabt wird, während eben der Drang in sich selbst ein vorstellendes Streben bzw. strebendes Vorstellen ist. Allerdings hat der

Charakter des appetitus doch noch eine besondere Bedeutung und ist nicht gleichbedeutend mit Drang. Appetitus meint vielmehr ein eigenes wesenhaftes, konstitutives Drangmoment, wie perceptio.

Sofern der Drang ursprünglich einigt, muß er schon jeder möglichen Mannigfaltigkeit voraus sein, ihr der Möglichkeit nach gewachsen sein, d. h. sie schon übertroffen und überholt haben. Der Drang muß die Mannigfaltigkeit also in gewisser Weise in sich tragen und im Drängen in sich geboren werden lassen; das ist sein ›Welt‹-Charakter. Es gilt, den Wesensursprung der Mannigfaltigkeit im Drang als solchem zu sehen.

Erinnern wir uns: als vorweg überholend ist der Drang ursprünglich einigende Einheit — und auf solche Weise ist die Monade als substantia begriffen. Substantiae non tota sunt [nicht solche ›Ganze‹] quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter. (An de Volder, 24. I. 1704; Gerh. II, 263) Der Drang ist die ›Natur‹, d. h. das Wesen der Substanz; sie ist als Drang in gewisser Weise aktiv, als diese aktive aber ist sie immer ursprünglich vorstellend (Principes de la Nature . . . § 2; a.a.O.).

Im eben zitierten Brief an de Volder fährt Leibniz nun fort: Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei? Limitationem tamen adjicis, ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo. Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae negare videbaris, tendentiam ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura. Hier wird deutlich gesagt: die Aktivität der Monade als Drang ist eo ipso Drang zur Änderung; der Drang drängt von Hause aus zu anderem, in ihm liegt ein Sichüberholen. Das will heißen: im Drängenden selbst als Drängendem entspringt das Mannigfaltige. Die Substanz ist successioni obnoxia (ebd.), dem Nacheinander preisgegeben; der Drang gibt sich als Drang dem mannigfaltigen Nacheinander preis — nicht als etwas anderem seiner selbst, denn es ist das, was er selbst als Drang zu erdrängen sucht, er unterwirft sich selbst der zeitlichen Folge, nicht als einem ihm Fremden, sondern er ist dieses Mannigfaltige selbst. Dem Drang selbst entspringt die Zeit.

Im Drang selbst liegt die Tendenz zum Übergang von . . . zu . . ., die Tendenz, ein jeweiliges Drangstadium zu überwinden. Und diese *Übergangstendenz* ist es, was Leibniz mit appetitus meint. Dabei ist aber festzuhalten: eine gleichursprüngliche Bestimmung der Monade ist perceptio (im charakterisierten Sinne). Die Tendenz ist selbst vor-stellend — das besagt: aus einer vorweg überholenden Einheit her einigend; was sie dabei einigt, ist nichts anderes als die im Drang erdrängten und sich drängenden Übergänge von Vorstellen zu Vor-stellen.

Über die endgültige Bestimmung der Monade schreibt Leibniz an de Volder: Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum. . . . Revera igitur [principium mutationis] est internum omnibus substantiis simplicibus, cum ratio non sit cur uni magis quam alteri, consistitque in progressu perceptionum Monadis cujusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura. Der progressus perceptionum ist das Ursprüngliche der Monade, d. h. die vor-stellende Übergangstendenz, der Drang. Porro ultra haec progredi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur. (30. VI. 1704; Gerh. II, 270 f.) Aufschlußreich für die Genesis der Lehre vom Drang und der Übergangstendenz ist folgende Stelle aus dem ersten Entwurf des Briefes an de Volder vom 19. I. 1706 (Gerh. II, 282 Anm.): Mihi tamen sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formandi ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priore aliqua perceptione sequi

interdum novam. Hoc quod agnosci solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate.

Die Beantwortung der Frage: Inwiefern ist der Drang als Drang einigend? erforderte ein Eindringen in den Wesensbau des Dranges selbst: 1. Der Drang ist *ursprünglich einigend*; also nicht von Gnaden dessen, was er einigt, er ist nicht dessen Zusammenstückung. Er ist vorgreifend-umgreifend: perceptio. 2. Dieses percipere aber umgreift und ist zugewendet einem Mannigfaltigen, das selbst schon im Drang angelegt ist und ihm entspringt. Der Drang ist sich überholend, er ist *Andrang*; er ist eine Mannigfaltigkeit von Stadien, die selbst immer *vorstellend* sind. 3. Drang ist progressus perceptionum. Drängend, sich zu überholen, ist er appetitus, er ist *Übergangstendenz*, tendentia interna ad mutationem.

Nehmen wir das über die Substantialität der Substanz Gesagte in einen Blick: Substanz ist das, was die Einheit eines Seienden konstituiert. Dieses Einigende ist Drang, und zwar genommen in den Bestimmungen, die jetzt aufgewiesen wurden: Vor-stellung und Übergangstendenz, d. h. er bildet das Mannigfaltige in sich selbst aus.

Der Drang als dieses Einigende ist die Natur eines Seienden. Und zugleich hat jede Monade je ihre propre constitution original. Diese ist mitgegeben bei der Schöpfung. Was macht nun im Grunde jede Monade gerade zu jeweilig dieser? Wie konstituiert sich diese *Individuation* selbst? Der Rückgang auf die Schöpfung ist ja nur die dogmatische Erklärung der Herkunft des Individuierten, aber nicht die Aufklärung der Individuation selbst. Worin besteht diese? Die Beantwortung dieser Frage muß das Wesen der Monade noch mehr verdeutlichen.

Offenbar muß auch die Individuation sich gleichsam in dem abspielen, was das Wesen der Monade von Grund aus konstituiert: im Drang. Wo kann und muß der Grund der jeweiligen Eigenartigkeit der Monade liegen? Welcher wesensmäßige Charakter in der Struktur des Dranges ermöglicht eine jeweilige Vereinzelung? Inwiefern ist das ursprüngliche Einigende gerade im Einigen ein Sichvereinzeln?

Wenn vorher der Zusammenhang mit der Schöpfung beiseite geschoben wurde, so doch nur als eine dogmatische Erklärung; der metaphysische Sinn jedoch, der in der Kennzeichnung der Monade als geschaffener zum Ausdruck kommt, ist die Endlichkeit.

Formal besagt Endlichkeit Eingeschränktheit. Inwiefern ist der Drang einschränkbar? Wenn Endlichkeit als Eingeschränktheit zu seinem Wesen gehört, muß sie sich aus dem metaphysischen Grundzug des Dranges bestimmen; dieser Grundzug aber ist Einigung, und zwar vor-stellende, vorweg überholende. In diesem vorstellenden Einigen liegt ein *Vorweghaben von Einheit*, auf die der Drang als vorstellender und zu Übergang tendierender *hinblickt*. Im Drang als vorstellendem appetitus liegt gleichsam ein ›Punkt‹, darauf im Vorhinein das Augenmerk gerichtet ist: die Einheit selbst, von der aus er einigt. Dieser Augen-punkt oder point de vue, Gesichts-punkt, ist konstitutiv für den Drang. Dieser Augenpunkt, d. h. das in ihm vorweg Vorgestellte ist auch das, was vorweg alles Drängen selbst regelt. Sofern dieses als vorstellende Bewegtheit in deren freiem Bewegen immer das vorweg Vor-gestellte ist, wird das Drängen nicht äußerlich gestoßen. Perceptio und appetitus sind daher in ihrem Drängen primär aus dem Augenpunkt her bestimmt.

Hierin liegt aber, was bisher nicht explizit gefaßt wurde: Etwas, was wie Drang in sich selbst ausgreifend ist, und zwar so, daß es gerade in diesem Ausgreifen sich hält und ist, hat in sich die Möglichkeit, sich selbst zu erfassen. In einem Drängen nach . . . durchmißt das Drängende immer eine Dimension, d. h. es durchmißt sich selbst und ist dergestalt sich selbst offen, und zwar der Wesensmöglichkeit nach. Aufgrund dieser

dimensionalen *Selbstoffenheit* kann ein Drängendes nun auch sich selbst eigens erfassen, also über das Perzipieren hinaus zugleich sich selbst mit präsentieren, sich mit dazu perzipieren: *apperzipieren*. In den »Principes de la Nature et de la Grace . . .« sagt Leibniz im § 4 (Gerh. VI, 600; vgl. Monadologie § 21 ff.): Ainsi il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance reflexive de cet état interieur [d. h. Erwachen, Wachheit], laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny toujours à la même Ame.

In diesem Augenpunkt nun ist jeweils in einer bestimmten Perspektive des Seienden und Möglichen gleichsam das ganze Universum ins Auge gefaßt, aber so, daß es sich darin in bestimmter Weise bricht — nämlich je nach der Stufe des Drängens einer Monade, d. h. je nach ihrer Möglichkeit, sich selbst in ihrer Mannigfaltigkeit zu einigen. In diesem ›sich selbst‹ kommt zum Ausdruck, daß in der Monade als vorstellendem Drang ein gewisses Mitvorstellen ihrer selbst liegt. Dieses Sichselbstenthülltsein kann nun verschiedene Stufen haben, von der vollkommenen Durchsichtigkeit bis zur Betäubung und Benommenheit. Keiner Monade fehlt perceptio und appetitus und damit eine gewisse Selbstoffenheit; wenngleich diese kein Sich-selbst-mit-vor-stellen sein muß. Jeder Monade eignet diese Selbstoffenheit, und wenn sie nur den niedersten Grad hat. Dementsprechend macht der jeweilige Augenpunkt und demgemäß die Einigungsmöglichkeit, d. h. die Einheit, das Eigenartige einer jeden Monade aus.

Gerade sofern sie einigt — das ist ihr Wesen —, vereinzelt sich die Monade. In ihrem Wesen als Drang gründet die innere Möglichkeit der Individuation. Aber in der Vereinzelung, im Drang aus ihrer eigenen Perspektive, einigt sie doch nur gemäß ihrer Möglichkeit das in ihr vorweg vorgestellte Universum. Jede Monade ist so in sich selbst ein mundus concentratus (an de Volder, 20. VI. 1703; Gerh. II, 252). Jeder Drang

konzentriert im Drängen je die Welt in sich, nach seiner Weise.

Weil aber so jede Monade in gewisser und je ihrer Weise die ›Welt‹ ist, sofern sie diese präsentiert, steht jeder Drang mit dem Universum in consensus. Und aufgrund dieser Einstimmigkeit jedes vorstellenden Dranges mit dem Universum stehen auch die Monaden selbst unter sich in einem Zusammenhang. In der Idee der Monade als dem vorstellenden, zu Übergang tendierenden Drang liegt es beschlossen, daß zu ihr je die Welt in einer perspektivischen Brechung gehört, daß mithin alle Monaden als Drangeinheiten im vorhinein auf die voraus-gestellte Harmonie, die harmonia praestabilita des Alls des Seienden orientiert sind. In jeder Monade liegt der Möglichkeit nach das ganze Universum.

Diese prästabilierte Harmonie aber als die Grundverfassung der wirklichen Welt, der actualia, ist dasjenige, was der Zentralmonade — Gott — als das Erdrängte entgegensteht. Der Drang Gottes ist sein Wille, das Korrelat des göttlichen Willens aber ist das optimum. Distinguendum inter ea, quae Deus potest, et quae vult: potest omnia, vult optima. — Actualia nihil aliud sunt, quam possibilium (omnibus comparatis) optima. — Possibilia sunt quae non implicant contradictionem. (An Joh. Bernoulli, 21. II. 1699; Math. Schr. III/2, 574)

Die im Drang als Einigung sich vollziehende Vereinzelung ist wesenhaft immer Vereinzelung von einem weltzugehörigen Seienden. Die Monaden sind also nicht isolierte Stücke, die erst in der Summe das Universum ergäben, sondern jede ist, als der charakterisierte Drang, je das Universum selbst in ihrer Art, sie stellt aus einem Augenpunkt die Welt vor. Die Rede von der Monade als einer ›kleinen Welt‹, als einem Mikrokosmos, trifft gerade nicht das Wesentliche, sofern jede Monade das Universum in der Weise ist, daß sie drängend je das Weltganze in seiner Einheit vorstellt, obzwar nie total erfaßt. Jede Monade ist je nach der Stufe ihrer Wachheit eine die

Welt präsentierende Welt-Geschichte. Und daher ist das Universum in gewisser Weise ebenso oft vervielfältigt als es Monaden gibt; ebenso wie dieselbe Stadt gemäß den je verschiedenen Situationen der einzelnen Beobachter verschieden repräsentiert ist (Discours § 9).

Aus dem Erörterten läßt sich jetzt das Bild erläutern, das Leibniz gern und oft zur Kennzeichnung des Gesamtwesens der Monade gebraucht: Die Monade ist ein lebendiger *Spiegel* des Universums. Eine der wesentlichsten Stellen ist die im Brief an de Volder vom 20. VI. 1703 (Gerh. II, 251/52): Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati. »Es ist notwendig, daß sich die Entelechien [die Monaden] unter sich unterscheiden bzw. unter sich nicht völlig ähnlich sind. Sie müssen sogar [selbst als solche] die Prinzipien der Verschiedenheit sein, denn jede drückt je anders das Universum aus gemäß ihrer Weise des Sehens [Vor-stellens]. Und eben dies ist ihre eigenste Aufgabe: ebenso viele lebendige Spiegel des Seienden bzw. ebenso viele konzentrierte Welten zu sein.«

In diesem Satz liegt ein Mehrfaches: 1. Die Differenzierung der Monaden ist eine notwendige, d. h. sie gehört zu ihrem Wesen: als einigende, je aus einem Augenpunkt einigende, vereinzeln sie sich selbst. 2. Die Monaden sind daher selbst der Ursprung ihrer jeweiligen Verschiedenheit, aufgrund ihrer perzeptiv-appetitiven Sehweise. 3. Dieses einigende Dar-stellen des Universums je in einer Vereinzelung ist gerade das, um was es der Monade je als solcher in ihrem Sein, dem Drang, geht. 4. Die Monaden sind das Universum je in einer Konzentration, sie sind concentrationes universi (an de Volder, 1705; Gerh. II, 278). Das Zentrum der Konzentration ist eben der jeweilige aus einem Augenpunkt bestimmte Drang. 5. Die Monade ist speculum vitale; vgl. »Principes de la

Nature et de la Grace . . .« § 3, »Monadologie« §§ 63 und 77 (Gerh. VI, 599, 618 u. 620), Brief an Remond (Juli 1714, Entwurf; Gerh. III, 623). Sie ist miroir actif indivisible (Gerh. IV, 557), aktives, unteilbares, einfaches Spiegeln. Spiegel, speculum (derselbe Stamm wie spectare, species), bedeutet ein Sehen-lassen. Die Monade aber läßt sehen als Drängen, d. h. sie spiegelt als Vor-stellen, und erst in diesem Tun vollzieht sich die jeweilige Enthüllung der Welt. Das Spiegeln ist nicht ein starres Abbilden, sondern es selbst drängt als solches zu neuen vorgezeichneten Möglichkeiten seiner selbst. Im Vorweghaben des einen Universums in einem Augenpunkt, von woher erst Mannigfaltiges selbst sichtbar wird, ist es einfach.

Von hier aus läßt sich nun das Wesen der endlichen Substanz in einer bisher nicht beachteten Hinsicht noch schärfer fassen. Leibniz sagt einmal (im Brief an de Volder vom 20. VI. 1703; Gerh. II, 249): Omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est. Was soll hier gesagt sein? Die Substanz ist aktiv, Drang. In allem endlichen Drang, der sich je in einer Perspektive vollzieht, liegt immer und notwendig Widerständiges, was dem Drang als solchem entgegensteht. Denn schon je aus einem Augenpunkt auf das ganze Universum drängend, ist der Drang so und so vieles nicht; er ist durch den Augenpunkt modifiziert. Nun bleibt wohl zu beachten: Der Drang ist als Drängen gerade deshalb widerstandsbezogen, weil er der Möglichkeit nach das ganze Universum sein kann, aber nicht ist. Sofern die Monade je in einem Augenpunkt das Ganze ist, ist sie aufgrund dieser Zuordnung zum Universum endlich, d. h. sie verhält sich zu einem Widerstand, zu etwas, was sie nicht ist, aber gleichwohl sein könnte. Zur Endlichkeit des Dranges gehört diese Passivität im Sinne dessen, was der Drang nicht erdrängt.

Dieses Negative, rein als Strukturmoment des endlichen Dranges, kennzeichnet den Charakter dessen, was Leibniz unter materia prima versteht. Materia prima cuilibet Entelechiae

est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit. (An des Bosses, 16. X. 1706; Gerh. II, 324)

Aufgrund dieser wesenhaften ursprünglichen Passivität hat die Monade die innere Möglichkeit des nexus mit der materia secunda, d. h. mit der massa, mit dem bestimmten Widerständigen im Sinne der materiellen Masse und Schwere. (Vgl. hierzu die Briefwechsel mit dem Mathematiker Joh. Bernoulli und mit dem Jesuiten des Bosses, dem Lehrer der Philosophie und Theologie am Jesuitenkolleg in Hildesheim.) Dieses Strukturmoment gibt Leibniz das Fundament, um den nexus der Monade mit einem materiellen Körper (materia secunda, massa) metaphysisch verständlich zu machen und positiv zu zeigen, warum die extensio nicht das Wesen der Substanz ausmachen kann. Hierauf ist jetzt nicht einzugehen, ebensowenig auf den weiteren Ausbau der Monadologie und die metaphysischen Prinzipien, die damit im Zusammenhang stehen.

Unser leitendes Problem ist die Verwurzelung der Logik in der Metaphysik, d. h. der Urteilslehre in der Lehre von der Substanz, also der Identitätstheorie in der Monadologie. Die Monadologie ist eine Bestimmung der Substanzialität der Substanz, der Einheit eines Seienden als Seienden. Damit wird Einheit als ursprünglich einigend begriffen, d. h. ›monas‹ erweist sich als Drang. Dieser ist vorstellend-übergangstendierend. Wie einigt dieser Drang, und wie vereinzelt er sich in der Einigung? Er einigt als vorgreifendes Umgreifen; daher aber in einem Hinblick auf Einheit, unter einem Augenpunkt. Je ein Augenpunkt ist leitend, und je unter diesem Gesichtspunkt wird das Ganze vorgestellt. So ist jede Monade eine Perspektive des Universums oder ein mundus concentratus und steht, sofern sie Monade ist, im consensus mit den anderen. Deswegen haben die Monaden »keine Fenster« (Monadologie § 7; Gerh. VI, 607) — weil sie keine brauchen. Es gibt keinen influxus, nicht nur weil er unerklärlich wäre, sondern weil er

überflüssig ist. Zusammenfassend schreibt Leibniz (an des Bosses, 19. VIII. 1715; Gerh. II, 503): Non credo systema esse possibile, in quo Monades in se invicem agent, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo, et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia, saltem ni Deus miraculo intercedat.

Die Interpretation der Monadologie war gefordert, um dadurch das eigentlich metaphysische Fundament für die Leibnizsche Logik zu gewinnen. Dieses haben wir zwar in der monadologischen Verfassung des ens qua substantia gewonnen. Gleichwohl bedürfte dieses Resultat noch einer eingehenderen Betrachtung — noch haben wir nicht die letzte Basis erreicht: das Problem des ens als essentia und existentia, als ein Mögliches, das als solches ein mögliches Wirkliches ist. Aber mit Rücksicht auf die Ökonomie der ganzen Vorlesung soll der § 6: Die Grundauffassung des Seins überhaupt — essentia und conatus existentiae, übergangen werden. Vgl. dazu in der Vorlesung S. S. 1927[4] die Erörterungen über: essentia und existentia — die Grundartikulationen des Seins. Die Diskussion der Leibnizschen Auffassung von essentia und existentia (die im § 6 auszuführen wäre) erforderte relativ weit ausgreifende Betrachtungen und eingehende Erörterungen der Texte, zumal Leibniz nur an wenigen Stellen sich über dieses Problem ausspricht.

§ 7. Urteilstheorie und Seinsauffassung. Logik und Ontologie

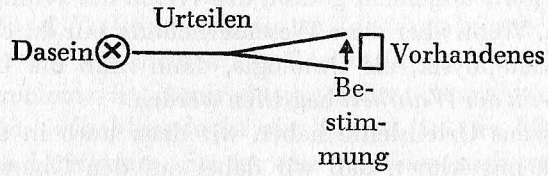
Zur Kennzeichnung der Leibnizschen Logik sind wir von seiner Urteilslehre ausgegangen. Dabei folgten wir einem Zusammenhang, der sich seit der Antike in der Philosophie festgesetzt

[4] [Erschienen als Bd. 24 der Gesamtausgabe: Die Grundprobleme der Phänomenologie; hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975.]

hat: daß nämlich das Urteil der eigentliche Träger und Ort der Wahrheit sein soll. Genauer ist zu sagen: die Aussage ist dasjenige, was in der Alternative steht, wahr oder falsch zu sein, sofern in ihr etwas über etwas ausgesagt, etwas als etwas bestimmt wird. Dagegen soll das bloße Vor-stellen von etwas, etwa ein direktes schlichtes Anschauen, z. B. eine Wahrnehmung, weder wahr noch falsch sein; es wird vollzogen oder nicht vollzogen. Vollziehe ich im Unterschied zu dem Urteil: Die Tafel ist schwarz, die Anschauung: Die Tafel — schwarz, so ›behaupte‹ ich ja nichts, also auch kein ›wahr‹ oder ›falsch‹. Da nun der auszeichnende Charakter der Erkenntnis überhaupt die Wahrheit ist — falsche Erkenntnis ist keine Erkenntnis von etwas —, Wahrheit aber ihren Sitz in der Aussage (im Urteil) hat, wird Erkennen dem Urteilen gleichgesetzt. Die heutige Erkenntnislehre ist Logik. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit überhaupt rückt in die Theorie des Urteils.

Es erhebt sich die Frage, wie eine solche Lehre vom Wesen des Urteils selbst angesetzt und angelegt werden soll, was es besagt: das ›Urteil‹ in seinem Wesen aufklären. Urteilen ist ein Verhalten des Menschen; als Urteilen über Seiendes ist das Urteilen über ... in sich bezogen auf Seiendes. Diesen Bezug auf ... nennen wir die Intentionalität. Urteilen über ... ist in sich intentional. Allein auch ein bloßes Anschauen von etwas, das Wahrnehmen der Wand z. B., ist ein Bezogensein auf .... Was kennzeichnet nun zunächst die Intentionalität des Urteils? Urteilen über ..., Aussagen über ... ist in sich selbst ein Bestimmen, und zwar so, daß das, worüber geurteilt wird, im Urteilen bestimmt wird. Im Urteil über die schwarze Tafel als schwarze wird schwarz in Beziehung zu Tafel gesetzt — also liegt noch eine Beziehung vor. Und zwar jetzt eine Beziehung, die das, worüber geurteilt wird, selbst bestimmt. Nicht nur der Bezug des urteilenden Daseins zum Worüber, sondern dieses Worüber selbst ist in sich relational artikuliert, beziehungshaft gegliedert. Das besagt: der intentionale Bezug des Aussagens ist in sich selbst ein *beziehender Bezug*. Das

intentionale Bezogensein auf ... vollzieht als dieses intentionale überdies ein Beziehen im Sinne des Bestimmens von etwas als etwas. Der intentionale Bezug der Aussage zum Worüber ist in sich *gegabelt*. Das läßt sich, roh und unzureichend, in folgender Weise darstellen:



Der Aussage eignet eine referrente Intentionalität; ein ursprünglich einiger gegabelter Bezug (die Einheit von Synthesis und Diairesis) und nicht zwei oder mehrere ungegabelte Bezüge neben- und nacheinander; ich nehme nicht zunächst Tafel und dann schwarz wahr und verbinde dann beide Wahrnehmungen. Im »ist« des Urteils »A *ist* B« liegt zugleich das »ist« des Bezugs auf Seiendes und die Gabelung.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit — Wahrheit verstanden als lokalisiert im Urteil — wurde zur Frage nach dem Wesen des Urteils, und das Urteil zeigte zunächst die Strukturen Intentionalität und Gabelung, und zwar als Strukturen des urteilenden Daseins. Was und wie ist dieses selbst, daß es aussagen kann über ... und in der Weise der gegabelten Intentionalität aussagen muß? Worin gründet die innere Möglichkeit des Urteils als der charakterisierten Verhaltungsweise des Daseins? Es bedarf demnach der Aufhellung der Seinsverfassung des Daseins, zunächst in dieser bestimmten Hinsicht, letztlich einer Ontologie, einer Metaphysik des Daseins.

Doch weiter in der Frage des Verhältnisses von Urteil und Wahrheit! Wahrheit hat ihren Ort in der Aussage — was heißt das? Ist Wahrheit eine ›Eigenschaft‹ des Urteils, so wie Farbigkeit die Eigenschaft eines stofflichen Dinges ist? Auch das ist nur entscheidbar, wenn klar ist, wie Wahrheit überhaupt sich

zu urteilendem Dasein und zu Dasein überhaupt verhält. Nur sofern die innere Möglichkeit von Wahrheit aufgehellt ist, läßt sich die Möglichkeit von Erkenntnis und damit von Urteilen und Denken verständlich machen, nicht aber umgekehrt!

Daraus folgt für den Begriff der Logik überhaupt: ihre Aufgabe ist, ganz allgemein gefaßt, das Wesen der Wahrheit aufzuklären. Wenn aber diese Wesenserhellung nur durchführbar ist als Metaphysik, als Ontologie, dann muß die Logik als *Metaphysik der Wahrheit* begriffen werden.

Leibnizens Urteilslehre haben wir denn auch in der Richtung gekennzeichnet, daß wir dabei auf den Charakter der ›Wahrheit‹ stießen: Das Urteil ist connexio, genauer inclusio, der Charakter der Subjekt-Prädikat-Beziehung der der Identität, Wahrsein selbst aber bedeutet für Leibniz nichts anderes als Identischsein. Begründung, Aufhellung und Sicherung des Wahrseins erfolgt durch Rückführung auf Identitäten und wird ermöglicht durch die Zusammengehörigkeiten der Bestimmungen als verträglicher in der Einheit dessen, worüber geurteilt wird, in der Einheit des subjectum. Dabei bleibt aber zu beachten, daß diese Auffassung von Urteil und Wahrheit nicht etwa nur die essentialen Wahrheiten betrifft, sondern ebenso auch die existentialen. Das besagt: der Idee nach müssen alle möglichen Aussagen, die ein bestimmtes individuelles Seiendes bestimmen sollen, auf einen Zusammenhang von lauter Identitäten zurückführbar sein. So sind sie Bestimmungen des Zusammengehörigen.

Die Mannigfaltigkeit dieses Zusammengehörigen aber bedarf, um ein solches mögliches Ganzes von Zusammengehörigen sein zu können, einer Einheit der Zusammengehörigkeit. Diese Einheit aber muß eine vorgängige sein, denn nur so kann sie als Maßstab fungieren für die Gehörigkeit eines Zusammen bzw. die Ungehörigkeit eines vermeintlichen Zusammen. Das Zusammen eines Mannigfaltigen als eines gehörigen Zusammen bedarf einer Einheit, die im vorhinein regelt. Die Rückführung auf Identität als eine Ganzheit von unter sich

verträglichen und zusammengehörigen Bestimmungen ist als Weise des Urteilens über Seiendes metaphysisch nur möglich, wenn das Seiende selbst als Seiendes durch eine ursprüngliche Einheit konstituiert ist. Diese Einheit sieht Leibniz in der monadischen Verfassung der Substanz. Also ist die monadische Struktur des Seienden die metaphysische Grundlage für die Urteils- und Wahrheitstheorie als Identitätstheorie. Die Destruktion der Leibnizschen Urteilslehre auf die metaphysischen Grundprobleme ist damit durchgeführt. Festzuhalten bleibt vor allem: jede Monade ist ein Spiegel, ist der Möglichkeit nach das Universum. Sie ist also der Idee nach zugeordnet dem Universum als dem Gegenstand der absoluten göttlichen Erkenntnis. So ist jetzt die metaphysische Basis gewonnen für die Idee der Erkenntnis als intuitus, für das Ideal der Erkenntnis als cognitio adaequata intuitiva, als absolute Deutlichkeit, d. h. schlechthinnige Wachheit der Monade.

Mithin ist diese Logik der Wahrheit nur möglich auf dem Grunde der monadologischen Metaphysik der Substanz. Mithin hat die Logik ihrem Wesen nach metaphysische Anfangsgründe, ja sie ist selbst, wie eine radikale Betrachtung zeigen kann, nichts anderes als die Metaphysik der Wahrheit.

Freilich hat Leibniz selbst nirgends das Problem der metaphysischen Fundierung der Logik ausdrücklich aufgerollt. Im Gegenteil — immer wieder bricht die Neigung durch, die Logik selbst aus sich und aus ihr gleichsam die Metaphysik zu entwickeln. Und dabei sind in den Grundzügen die traditionellen Begriffe von Metaphysik und Logik festgehalten, bei allen Wandlungen der inhaltlichen Probleme. Für uns aber hat die Orientierung über Leibnizens Logik und ihren Zusammenhang mit der Metaphysik die Aufgabe, zunächst überhaupt einen Horizont von möglichen Problemen in diesem Felde sichtbar zu machen, um so den folgenden rein systematischen Erörterungen den Charakter der Fremdheit zu nehmen, vor allem aber, um das Vorurteil zu zerstören, als sei die Logik etwas Freischwebendes, in sich selbst Gefestigtes.

Es gibt nun allerdings eine oft vorgebrachte Argumentation, mit deren Hilfe man glaubt, den Vorrang der Logik vor der Metaphysik schlagend beweisen zu können. Diese Argumentation hat zudem noch den Vorzug, daß man aufgrund ganz allgemeiner Vorstellungen von Logik und Metaphysik die Frage ihres Verhältnisses entscheiden kann, ohne auf ihren spezifischen Problemgehalt eingehen zu müssen. Während unsere These ist, daß die Logik a) in der Metaphysik gründet und b) selbst nichts anderes ist als die Metaphysik der Wahrheit, stützt sich jene Argumentation 1. auf das Vorurteil: Die Logik ist freischwebend, etwas Letztes, gleichsam ›das Denken‹; 2. auf das in diesem Vorurteil wurzelnde allgemeine Argument: Die Logik steht im Vorrang vor allen Wissenschaften.

Der Vorzug dieses Argumentes ist, daß es a) allgemein gehalten, formal ist, ohne auf den Inhalt der Disziplinen Metaphysik und Logik einzugehen, und daß es b) ohne weiteres, vulgär einleuchtet: Metaphysik ist qua Wissenschaft Erkennen, somit Denken, setzt daher die Wissenschaft vom Denken, mithin die Logik voraus; die Logik ist also Voraussetzung der Metaphysik, denn ohne sie ist auch Metaphysik weder zu begründen noch durchzuführen. Nun gilt das von jeder Wissenschaft, und sogar von jedem Erkennen und Denken. Also auch die ›Logik‹ setzt Logik voraus! Diese Konsequenz des Arguments gibt freilich zu denken; und zwar nach der Richtung, ob es etwas bezüglich des Verhältnisses von Logik und Metaphysik entscheidet — wo es doch von beiden in gleicher Weise gilt. Wenn es aber so steht, dann ist dieses Argument am Ende überhaupt erst auf seine Tragweite zu prüfen.

Man sagt: Metaphysik ist als philosophische Erkenntnis, als Erkennen ein Denken; Denken aber setzt Logik voraus, mithin muß vor der Grundlegung der Metaphysik zuerst die Logik begründet sein als das Fundament der Metaphysik; nicht umgekehrt. Man sieht leicht, daß dieses Argument sich auf jede Wissenschaft anwenden läßt; daraus schließt man, daß die Logik allen Wissenschaften die Voraussetzung geben

muß. Aber am Ende ist gerade die Anwendbarkeit dieser Argumentation auf jede beliebige Wissenschaft ein Argument, das gegen die These spricht, daß die Logik die Voraussetzung aller Wissenschaften, also insbesondere der Metaphysik ist. Denn was heißt hier ›Voraussetzung‹?

Jede Wissenschaft, also auch die Metaphysik, jedes vorwissenschaftliche Denken macht als Denken Gebrauch von den allgemeinen formalen Regeln des Denkens. Im Vollzug des Denkens ist der Gebrauch der Denkregeln unumgänglich. Warum das so ist, sei jetzt offengelassen. Folgt aber aus der Unumgänglichkeit des Regelgebrauches für den Denkvollzug, daß die Wissenschaft in der Logik gründet? Ganz und gar nicht. Denn zunächst besagt Unumgänglichkeit des Regelgebrauches noch nicht ohne weiteres Unumgänglichkeit der Logik; der Regelgebrauch seinerseits bedarf nicht notwendig der Wissenschaft von den Regeln des Denkens und schon gar nicht eines begründeten Wissens von diesen Regeln im Sinne der traditionellen Logik. Denn sonst wäre auch die denkende Begründung der Logik selbst innerlich unmöglich; bzw. überflüssig. Es müßte dann schon, sofern gedacht wird, die ausgebildete Logik selbst bestehen.

Aber selbst wenn man zugeben wollte, Unumgänglichkeit des Regelgebrauches im wissenschaftlichen Denken besage Unumgänglichkeit der Logik für die Wissenschaft (für die Metaphysik), dann heißt das wiederum nicht, die Logik sei die Grundlage der Wissenschaft als solcher. Denn Vollzug des Denkens und Gebrauch der Regeln ist zwar, unter anderem, aus dem Wesen der Wissenschaft gefordert, aber das Wesen der Wissenschaft selbst hat nicht seine innere Möglichkeit im Vollzug des Denkens und Gebrauch seiner Regeln. Vielmehr umgekehrt: die Unumgänglichkeit des Regelgebrauches läßt sich gerade nur aus der inneren Wesensmöglichkeit der Wissenschaft, d. h. metaphysisch begründen. Aber nicht nur der Regelgebrauch, sondern die Regeln selbst fordern zu ihrer Begründung die Metaphysik. Aber, könnte man erneut einwen-

den, eben diese metaphysische Begründung der Regeln der Logik setzt doch schon wieder das wissenschaftliche Denken, die Regeln selbst voraus und macht notwendig von ihnen Gebrauch.

Und so ist eben doch der Vorrang der Denkregeln nicht abzuweisen, wie immer man sich drehen und wenden mag. In der Tat, dieser Argumentation ist nicht zu entgehen — aber ebensowenig und noch weniger der Frage, ob die Vollzugsbedingungen des Denkens dem Wesen des Denkens und dessen, worin es als Verhaltung des Daseins gründet, vorgeordnet sind, oder ob umgekehrt das Wesen des Daseins und Denkens die Vollzugsbedingungen und die Art ihres notwendigen Gebrauches allererst möglich macht. Denken und Regelgebrauch mögen unumgänglich sein für den Vollzug jedes Denkens, also auch für die Grundlegung der Metaphysik selbst, daraus folgt aber nicht, daß diese Grundlegung im Regelgebrauch selbst besteht. Im Gegenteil, daraus folgt lediglich, daß dieser Regelgebrauch selbst noch begründungsbedürftig ist, und es folgt ferner hieraus, daß diese scheinbar plausible Argumentation außerstande ist, überhaupt eine Begründung zu vollziehen. Die Argumentation mit der Unumgänglichkeit des Regelgebrauches kann sich lediglich auf dieses Faktum berufen, ist aber außerstande, es in seiner inneren Möglichkeit auch nur zum Problem zu machen, geschweige denn dieses zu lösen.

Die Logik ist also 1. nicht einmal Vollzugsbedingung des Denkens, sondern nur eine in einer Tradition festgehaltene Wissenschaft von den Regeln als solchen. 2. Wenn sie aber Wissenschaft von den Regeln ist, dann zeigt sich, daß die Logik in der traditionellen Form gerade diese Regeln in ihrem Wesen weder aufklären noch begründen kann. 3. Sofern die innere Möglichkeit von etwas als begründend dem faktischen Vollzug und dessen Bedingungen vorgeordnet ist, ist die Enthüllung der inneren Möglichkeit des Denkens überhaupt Voraussetzung der ›Logik‹ als Wissenschaft von den Regeln des Denkens. 4. Dieses ganze Problem der möglichen Vorordnung der Metaphysik vor der Logik bzw. der Logik vor der Metaphysik kann selbst nicht durch die Logik gestellt, erörtert und gelöst werden. Es sei denn, daß die Logik selbst als Metaphysik der Wahrheit begriffen wird. Wenn auf die Weise der Metaphysik eine Erörterung möglich ist, dann ist freilich für den Vollzug dieser der Gebrauch der Regeln unter anderem eine Bedingung.

Das Gesagte mag zur Charakteristik des beliebten Argumentes vom Vorrang der Logik genügen. Dieses Argument ist ein klassisches — für alle *Sophistik*; weil es den Schein weckt und jederzeit wecken kann, als dränge es auf letzte Begründung und beruhige sich nicht bei einem Vorletzten, denn es läßt jede denkende Begründung noch dahin umschlagen, daß sie als Begründung eben denkt; obwohl es nun selbst bei diesem Schein sich auf etwas beruft, wofür es keine Begründung übernehmen kann, wird trotzdem — und das ist das Sophistische — der Schein erweckt, diese formale Argumentation sei die strengste, und alle Begründung sei nur im Sinne solcher Argumentation befriedigend.

Es wäre ein Irrtum, zu meinen, dieses Argument ließe sich, gerade weil es ein formales leeres Argument ist, auf demselben Wege formal widerlegen. Die Widerlegung besteht vielmehr einzig darin, daß gezeigt wird, warum dieses Argument möglich und warum es unter gewissen Voraussetzungen sogar notwendig ist. Indem man so dem Argument allererst seine Rechtfertigung verschafft, wird sichtbar, daß es von etwas lebt und zehrt, was es sich nicht nur nicht selbst geben kann, sondern was es glaubt sogar leugnen zu müssen!

Weil diese Argumentation aber nicht willkürlich ist, sondern metaphysische Wurzeln hat, deshalb drängt sie sich immer wieder auf, und zwar gerade da, wo man vermeintlich eine radikale Begründung anstrebt. Und so kommt denn Leibniz immer wieder in die Nähe einer solchen Begründung der Metaphysik aus der Logik; wohl am klarsten und eindringlichsten in der schon mehrfach genannten Abhandlung »Primae veritates« (Cout. 518–23). Die heutige Logik, in der sich noch

eine neue Verkehrung der Problematik zeigt: nicht nur wird Metaphysik auf Logik zurückgeführt, sondern die Logik selbst auf Mathematik, die heutige Logik ist Logistik, eine mathematische Logik, also eine Logik nach mathematischer Methode.

Wenn wir nun auch durch die bisherigen Betrachtungen im Anschluß an Leibniz die Titel ›Metaphysik‹ und ›Logik‹ inhaltlich bestimmter zu verwenden vermögen, so läßt sich doch das Problem des Verhältnisses von Metaphysik und Logik durch allgemeine Erörterungen nicht zur Entscheidung bringen. Vor allem auch deshalb nicht, weil wir nicht zwei feste, gesicherte Disziplinen vor uns haben, die sich einfach gegeneinander ausspielen ließen. Sondern es gilt jetzt, auf dem Hintergrunde der bisherigen vorwiegend historisch orientierten Betrachtungen ein zentrales Grundproblem der Logik anzusetzen und zur Klärung zu bringen in einer Weise, die konkret deutlich macht, wie die Logik nur als Metaphysik der Wahrheit möglich ist. Hier wie in allen philosophischen Aufgaben der Grundlegung ist prinzipiell zu beachten: Grundlegung heißt nicht, einer fertigen Disziplin ein anderes Fundament unterschieben, sondern Grundlegung ist immer ein neuer Entwurf des Bauplanes. Jede Grundlegung der Philosophie muß diese selbst verwandeln; aber Verwandlung ist nur möglich im Ergreifen und Festhalten des Wesentlichen.

Zum Abschluß des I. Hauptstückes der Vorlesung halten wir fest: Im ganzen geht unsere Absicht auf eine philosophische Logik, d. h. wir suchen die metaphysischen Anfangsgründe der Logik; als konkrete Einführung in die metaphysischen Grundprobleme diente uns die Destruktion der Leibnizschen Logik (an sich wäre dies auch bei Plato bzw. Aristoteles möglich); dabei enthüllte sich der Zusammenhang zwischen Identitätstheorie und Monadologie; aus ihm rechtfertigt sich unsere These: Die Logik gründet in der Metaphysik und ist selbst nichts anderes als die Metaphysik der Wahrheit. Eine kritische Vorerörterung galt dem landläufigen Einwand vom Vorrang der Logik. Eine notwendige Bedingung des Vollzuges ist nicht

identisch mit dem Grund der inneren Möglichkeit des Vollziehbaren als solchen. Der Hinweis auf diese notwendige Bedingung erbringt keine Grundlegung, sondern er schneidet die Frage ab und verlegt den Weg. Die charakteristische Blindheit des Argumentes zeigt sich darin, daß es sich immer wieder einstellt. — Wir kommen damit zum II. Hauptstück der Vorlesung.

ZWEITES HAUPTSTÜCK
DIE METAPHYSIK DES SATZES VOM GRUNDE ALS DES GRUNDPROBLEMS DER LOGIK

Es gilt zunächst, den folgenden Problemzusammenhang in den Umrissen zu exponieren, um so die Gliederung der einzelnen Erörterungen zu gewinnen. Leibniz gilt allgemein als der Entdecker des Satzes vom Grunde. Wir hörten: Leibniz kennt als die zwei Grundprinzipien der Wahrheit und Erkenntnis das principium contradictionis und das principium rationis sufficientis seu determinationis. Aber gerade dieses zentrale Lehrstück der Leibnizschen Logik und Metaphysik ist das dunkelste. Weder ist 1. eindeutig geklärt, in welchem Verhältnis das principium rationis sufficientis zum principium contradictionis steht, noch ist 2. durchsichtig und auch nur im rohen zu ermessen, worin das principium rationis sufficientis selbst gründet; fraglich ist 3. sein Zusammenhang mit der metaphysischen Grundlehre, der Monadologie; völlig problematisch ist 4., was hier ›principium‹ besagen soll, d. h. was hier ›Grundsatz‹, was der Grundsatz-Charakter des Prinzips des Grundes bedeutet. Ferner ist 5. zu fragen: soll dieses principium primär der Urteils- und logischen Wahrheitslehre zugeordnet werden, oder hat es eine andere Verwurzelung? Diese Frage zielt auf den Begriff eines metaphysischen Prinzips als eines rechtverstandenen ›logischen‹.

Um diesen Fragen als klar gestellten und stellbaren Problemen näher zu kommen, bedarf es eines radikaleren Ansatzes der Metaphysik als er bei Leibniz vorliegt. Wir wollen aber, gestützt auf das Frühere, zunächst versuchen, in der Orientierung an Leibniz den Ansatz des Problems der Metaphysik des Satzes vom Grunde zu fixieren. Und zwar gilt es zu sehen, daß dieses Prinzip des Grundes bei Leibniz in ganz verschiedenen Bedeutungen fungiert. Die historische Frage, ob sich diese Fassungen innerhalb des Leibnizschen Systems ein-

heitlich begründen und in ihrem Zusammenhang bestimmen lassen, geht uns hier nichts an.

Die allgemeinste Fassung des principium rationis ist die vulgäre: Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund; positiv: Alles hat seinen Grund. ›Ratio‹ hängt zusammen mit reor: dafür halten; ratio ist das, mit Bezug worauf ich etwas für etwas halte, das, warum ich dafürhalte, daß es so und so ist. Ratio bedeutet hier zunächst Grund im Sinne des Fundamentes für eine wahre Aussage. ›Grund‹ ist hier bezogen auf Erkenntnis, ist *Erkenntnisgrund.* Aristoteles sagt: Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς . . ., ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. (Analytica posteriora A 2, 71 b 9 ff.; Waitz) »Wir glauben dann etwas schlechthin zu verstehen, wenn wir glauben das zu kennen, weshalb etwas ist, wenn wir wissen, daß dieses Weshalb der Grund, die Ursache, für jenes ist, und es sich demgemäß nicht anders verhalten kann, als es sich verhält.« Verstehen besagt, den Grund für etwas kennen; darin liegt: den Grund kennen in der Weise und Hinsicht, wie er begründet. Verstehen, Wissen heißt: den begründenden Grund für etwas in seinem Begründen erfaßt haben.

Αἰτία wird meist mit *Ursache* übersetzt, und Ur-sache verstanden als Grund für das wirkliche Geschehen von etwas. Z. B. ein Ziegel fällt vom Dache, verursacht durch die schlechte Witterung, die das Dach beschädigte. Daß aber dieses Etwas überhaupt fällt, hat seinen Grund darin, daß es ein durch Schwere bestimmtes materielles Ding ist; das ist sein *Wesensgrund*, seine possibilitas. Grund in diesem Sinne hat Aristoteles deutlich im Auge bei einer anderen Definition der Erkenntnis des eigentlichen Wissens: καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. (Met. Z 1, 1028a 36 ff.; Bonitz) Grund ist hier das, worauf das begründende Bestimmen zurückgeht, wobei es als bei einem Unauflösbaren in

solchem Rückgang Halt macht bzw. von woher, als dem Ersten, Ursprünglichen, die Begründung ausgeht. Grund meint hier ἀρχή, d. h. Anfang und Ausgang: das Erste, von wo aus eine begründende Erkenntnis anhebt, worauf sie sich erstlich beruft. Dieser Begriff des Grundes als ἀρχή kann aber noch weiter gefaßt werden, so daß er mitumfaßt Ur-sache und Wesensgrund: das Erste, von wo aus ein Seiendes, sofern es dieses ist, sein Wesen nimmt, und das Erste auch, von wo aus ein Seiendes, sofern es sich gerade so verwirklicht, in seiner Verwirklichung, seiner Entstehung anfängt. So verstanden ist Grund τὸ τί ἐστιν, das Was-sein, der λόγος. Diese Bedeutung von Grund qua Wesen ist auch mit ratio gemeint, und in diesem Sinne ist bei Chr. Wolff causa ein bestimmter Modus von ratio; hierbei ist ratio nicht primär auf Erkenntnis zu beziehen (oder doch auf ontologische Erkenntnis?!).

Diese drei Hauptbegriffe von Grund als ἀρχή, wonach auch αἴτιον eine ἀρχή ist, faßt Aristoteles in der »Metaphysik« Δ 1 (1013a 17 ff.) zusammen: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. Ἀρχή ist Grund für das Wassein, d. h. sie ist *Wesen*; sie ist Grund für das Vorhandensein (Daß-sein), d. h. sie ist *Ursache*; sie ist Grund für das Wahrsein, d. h. sie ist *Argument* (Satzbegründung). Und wenn wir zu Wassein, Vorhandensein und Wahrsein als wesenhaft mitgehörig hinzufügen das Dasein (die Existenz des Menschen) und sein Handeln, dann ergibt sich noch der Handlungsgrund: das *Motiv* (das οὗ ἕνεκα in der Nikomachischen Ethik).

Schon im rohen erkennen wir vier Begriffe von Grund, d. h. vier Abwandlungen dessen, was mit Grund gemeint sein kann, und entsprechend vier Weisen möglichen Begründens, Grundlegens und -gebens: Wesen, Ursache, Argument (im Sinne von: ›eine Wahrheit‹), Motiv. Die formal-allgemeine Charakteristik von Grund ist: ›das Erste, von woher‹. Aber mit dem Gesagten ist weder die Idee von Grund erschöpft, noch sind die vier Hauptbegriffe in ihrem Zusammenhang radikal begrün-

det und klar gefaßt; ihr Ursprung und ihre Ordnung bleiben dunkel.

Wohl aber ist eines erreicht: Der Umkreis ist bestimmt, den die vulgäre Fassung des principium rationis in seiner Allgemeinheit haben kann und zumeist hat. Nihil est sine ratione. Nihil, nichts, es sei Wassein, Vorhandensein, Wahrsein, Handeln, nichts ist als dieses Sein ohne seinen Grund. Jede Weise von Sein hat je ihren Grund. Hier zeigt sich ein Neues und Wesentliches: die Verklammerung der Idee von Sein überhaupt und der von Grund überhaupt. *Zu Sein gehört Grund.*

Man sieht leicht, daß diese These, d. h. das principium rationis ganz weit genommen, selbst eine Begründung verlangt. Und daß sie offenbar nur zu gewinnen ist mit der Aufhellung des Wesens von Sein überhaupt. Sofern diese Frage die metaphysische Grundfrage ist, erweist sich das Prinzip des Grundes als ein Grundproblem der Metaphysik, in der die Metaphysik der Wahrheit, die Logik, miteingeschlossen ist.

Schon an der ganz allgemeinen Fassung des principium rationis haben wir auf dem Wege einer ersten Verdeutlichung den Zusammenhang des Problems des Grundes mit dem Problem des Seins sichtbar gemacht. Allerdings werden wir uns nun gerade hüten müssen, die allgemeine, vulgäre Fassung des Prinzips zum ausschließlichen Leitfaden zu nehmen, und zwar ist deshalb kritische Vorsicht geboten, weil der Charakter der Allgemeinheit des vulgär gefaßten Prinzips völlig dunkel ist. Und diese Dunkelheit hängt zusammen mit der völligen Unklarheit, die seit der Antike über den Prinzipcharakter dieses Prinzips, der nie zum Problem gemacht wurde, besteht. Man sieht leicht: der Prinzipcharakter als Problem verweist auf principium, auf ἀρχή, — also auf Grund! Der Prinzipcharakter des Prinzips ist selbst nur aus der Aufklärung des Wesens von Grund überhaupt zu gewinnen.

Schopenhauer hat zum ersten Mal versucht, den Satz vom zureichenden Grunde in allen bislang aufgetretenen Fassungen des Problems einheitlich darzustellen. Das bleibt ein Verdienst, zumal der Versuch in seiner Doktordissertation gemacht wurde: »Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«, 1813; 1847 in 2. Auflage, von Schopenhauer selbst herausgegeben, 1864 in 3. Auflage von J. Frauenstädt, mit Zusätzen von Schopenhauer nach dessen Handexemplar, freilich auch mit Streichungen der wildesten Ausbrüche. Das Bedenkliche an der 2. Auflage ist, daß sie philosophisch weder radikaler gefaßt noch strenger begründet, sondern nur mit geschmacklosen Ausfällen gegen Hegel, Schelling und die Universitätsphilosophie gespickt wurde. Als erste Orientierung sowohl wie als Versuch einer relativ einheitlichen Aufrollung des Problems ist die Schrift immer brauchbar. Aber sie ist völlig unzureichend sowohl nach der allgemeinen wissenschaftlichen Solidität, der historischen Darstellung, wie auch nach der philosophischen Begründung: da ist sie ein platter Kantianismus und schlechthin oberflächlich, und zwar ist es weniger das philosophische Unvermögen überhaupt als das Ressentiment, was Schopenhauer mit Blindheit geschlagen und in eine erstaunliche Unfreiheit verstrickt hat. — Da das Problem des Grundes weder als solches der Logik noch gar der Metaphysik überhaupt erörtert wird und Schopenhauer überdies wenig beachtet wird, ist die kleine Schrift vor allem in den späteren Auflagen leicht zu beschaffen (vorausgesetzt, daß es nicht über Nacht zum guten Ton in der Philosophie gehört, sich mit dem Satz vom Grunde abzugeben).

Schopenhauer gibt in Kapitel II seiner Dissertation eine »Übersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grund gelehrt worden«. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, zu zeigen, wie sich der Begriff des Grundes allmählich differenzierte zunächst in den Unterschied von Sachgrund (causa) und Erkenntnisgrund (ratio). Der § 9 »Leibniz« lautet: »Leibniz ist also der erste, bei dem wir einen deutlichen Begriff jenes Unterschiedes finden. In seinen Principiis Philosophiae unterscheidet er sehr bestimmt ratio cognoscendi von causa efficiens und setzt beide als zwei Anwen-

dungen des principii rationis sufficientis, das er hier als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntnis förmlich aufstellt.«[1] Es kann füglich davon abgesehen werden, daß diese Kennzeichnung der Leibnizschen Lehre des principium rationis äußerst knapp ausgefallen und im Wesentlichen gerade unhaltbar ist. Für eine problemgeschichtliche Übersicht in einer Dissertation mag das genügen.

Bedenklicher aber und eben kennzeichnend für die ganze Art des Philosophierens bei Schopenhauer und vielleicht überhaupt in der nachhegelschen Zeit ist die Art, wie Schopenhauer als Sechzigjähriger den fünfundzwanzigjährigen Verfasser der Dissertation zu verbessern für nötig findet. Derselbe § 9 lautet in der 2. Auflage 1847 (S. 16/17; Deussen Bd. III, S. 125 bzw. S. 749): »Leibniz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntnis und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er deutet dabei zwar die Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen desselben an, hat sie jedoch nicht ausdrücklich hervorgehoben, noch auch sonst sie irgendwo deutlich erörtert. Die Hauptstelle ist in seinen Principiis Philosophiae § 32, und ein wenig besser in der französischen Bearbeitung derselben, überschrieben Monadologie: . . .« Was als ganz äußerliches Referat noch angeht, stammt aus der frühen Zeit und wird der Herkunft aus dem Milieu der Philosophie verdankt. Was Schopenhauer sachlich etwa aufgrund seiner eigenen Philosophie aufzubringen hätte, ist nichts — denn der verärgerte Ton. Dieser Ton, der gegenüber Schelling und Hegel noch ganz andere Formen annimmt und der danach auch bei anderen üblich geworden war, kann die grenzenlose Oberflächlichkeit nicht verbergen, mit der diese polternden Epigonen des 19. Jahrhunderts glaubten, die große und eigentliche Philosophie von Plato bis Hegel überwunden zu haben.

[1] Urausgabe, Rudolstadt 1813, S. 13/14; Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. v. P. Deussen, Bd. III, München 1912, S. 11.

Aber Schopenhauers Art der historischen Orientierung über das Problem, und gerade bezüglich Leibniz, hat zur Folge, daß er das Problem des Satzes vom Grunde nur sehr äußerlich und gar nicht an der Wurzel gefaßt hat. Das wird am handgreiflichsten am § 5 (S. 7; Deussen Bd. III, S. 7), wo Schopenhauer zunächst den Satz allgemein zu formulieren sucht und sich dabei an die Wolffsche Formel — die ja auf Leibniz zurückgeht — hält: Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit. Und Schopenhauer übersetzt einfach: »Nichts ist ohne Grund warum es sei.« So heißt es auch in den folgenden Auflagen! In dieser Formel steht aber etwas ganz anderes; nicht: nihil est sine ratione cur sit, sondern: cur potius sit quam non sit. Das *potius quam* hat Schopenhauer außer acht gelassen. Freilich ist das kein bloßer Übersetzungsfehler; das lohnte sich nicht, Schopenhauer lediglich die philologische Genauigkeit nachzurechnen. Daß dieses potius übersehen wurde, zeigt aber, daß sich Schopenhauer in der alten Bahn bewegte, das Problem äußerlich aufraffte, aber nicht faßte. Denn dieses potius quam, μᾶλλον ἤ, ›eher als‹, ist gerade das Zentrale am Problem des principium rationis. Allerdings ist das nur zu sehen, wenn der Versuch gemacht wird, die Logik von Leibniz in seiner Metaphysik zu verwurzeln und diese Metaphysik ihrerseits über die landläufigen Schemata der Philosophiehistorie hinaus philosophisch zu verstehen.

Die verkürzte vulgäre Formel für den Satz vom Grunde ist ebenso allgemein wie unbestimmt. Zwar ist nun von Leibniz nirgends eine entsprechende eindeutige, prinzipielle Formel aufgestellt, die alle möglichen Abwandlungen des Prinzips und seiner Anwendungen umspannte, jedoch lassen sich schematisch drei Formulierungen aufstellen, die in etwa das Problem sichtbar machen, das hinter der eigentlichen Fassung des principium rationis steht: 1. ratio ›est‹ cur aliquid potius existit quam nihil; 2. ratio ›est‹ cur hoc potius existit quam aliud; 3. ratio ›est‹ cur sic potius existit quam aliter. Das principium rationis ist das *Prinzip des ›eher als‹*, des Vorrangs des Etwas

vor dem Nichts, des Dieses vor dem Jenen, des So vor dem Anders. Zugleich wird deutlich, daß in diesem Prinzip das Gewicht auf dem tatsächlichen Seienden ruht, auf der Faktizität im weitesten Sinne, und daß im Faktischen gleichsam eine bestimmte Wahl getroffen ist gegenüber dem sonst noch Möglichen. So ruht das Prinzip in dieser Fassung auf dem Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit. So sagt Leibniz in der Abhandlung »De rerum originatione radicali« von 1697 (von Erdmann zuerst veröffentlicht; Gerh. VII, 302–8, 303): Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu. Das heißt: aus den unendlich möglichen Kombinationen und Reihen verwirklichen sich diejenigen, durch die am meisten an Wesenheit bzw. Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird; dasjenige, was faktisch antreffbar ist, ist die beste Verwirklichung alles Möglichen.

Die ganze Abhandlung freilich läßt deutlich sehen, daß im Hintergrund und Zentrum die Idee des Geschaffenseins steht und die ultima ratio rerum das unum dominans extramundanum ist. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. (A.a.O. 302) — Nun ist allerdings mit dem bloßen Hinweis darauf, daß hinter der Auffassung des Prinzips in irgendeiner Weise die christliche dogmatische Theologie stecke, nicht viel gewonnen; im Gegenteil, man hat damit das eigentliche sachliche Problem einfach umgangen. (Das ist jederzeit der Fall, sobald man meint, ein Problem gelöst zu haben, wenn man mit psychologischer Wahrscheinlichkeit errechnet hat, welche Triebe am Ende bei der Stellung und Lösung des Problems beteiligt gewesen seien. Man kann sich bei der Befriedigung solcher weltanschauungspsychologischer Neugier beruhigen, nur muß man sich klar darüber sein, daß dieses Absuchen der Geistesgeschichte auf die Triebmotive weder einen möglichen Gegenstand, noch überhaupt irgendeinen Rechtsgrund, noch die Möglichkeit des Vollzuges hätte, wenn die Probleme identisch wären mit den Trieben, von denen ihre Bewältigung mitbestimmt ist.)

Das principium rationis sufficientis als Prinzip des potius bleibt bestehen, auch wenn die spezifisch theologische Deutung nicht in Rechnung gesetzt wird. Daß hier ein zentrales Problem der Metaphysik überhaupt versteckt liegt, ist durch einen kurzen Hinweis leicht zu zeigen. Wir sahen bereits, daß die Idee des Grundes (Grund als Wesen, Ursache, Wahrheit oder Argument, Motiv) im ursprünglichen und engsten Zusammenhang mit Sein steht. Jetzt meldet sich ein zunächst völlig andersartiger Zusammenhang: der von Grund, ratio, und Vorrang, potius, von Begründung und Vor-ziehen, Wahl-Freiheit (letztlich: propensio in bonum), also der Zusammenhang von *Grund und Freiheit*. Im Begriff des potius, ›eher als‹, μᾶλλον, liegt ein Moment des Vorzuges. Vorzugsmöglichkeiten kennen wir nur im Felde dessen, wo überhaupt über Wert und Unwert, höher und minderwertig entschieden wird. Freilich ist die Berufung auf die Wertdimension als möglichen Horizont für Vorziehen, Abschätzen, Ablehnen noch keine Lösung des Problems, denn die Idee des Wertes ist in ihrer metaphysischen Genesis so dunkel wie die des ἀγαθόν, des bonum. Gleichwohl drängt sich der Zusammenhang zwischen ἀγαθόν und ὄν bereits in der antiken Philosophie auf.

Der innere Zusammenhang zwischen dem Seinsproblem und dem Problem des Vorzuges zeigt sich besonders bei Plato, wenn er im »Staat« lehrt, daß ἐπέκεινα τῆς οὐσίας noch die ἰδέα ἀγαθοῦ liegt: 1. Ἡ ἀγαθοῦ ἰδέα ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία (Pol. VII, 517b 8 f.) — aber so, daß die Idee des Guten alles vollendet: sie ist dasjenige, was alles Seiende als Seiendes umschlossen hält. Das Sein hat einen inneren Bezug zum ἀγαθόν. Diese Idee des Guten ist μόγις ὁρᾶσθαι, schwer zu sehen.

2. Πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517c 2), Ursache oder Grund von allem Rechten und Schönen: die Idee des Guten ist die Grundbestimmung aller Ordnung, alles Zusammengehörigen. Sofern nun die Zusammengehörigkeit, κοινωνία, Wesensbestimmung des Seins ist, wird gesagt, daß die Idee des Guten diese κοινωνία primär trägt. 3. Ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτον κύριον τεκοῦσα (517c 3). Die Idee des Guten bringt ferner das Licht, nämlich im Gebiet des Sichtbaren, und zugleich den Herrn dieses Lichtes, d. h. die Sonne. Hier wäre das Höhlengleichnis ausführlich zu interpretieren: Das Licht ist die Voraussetzung für das Sehen. Auch das Sehen des Verstandes bedarf des Lichtes, und das ursprünglich Lichtgebende für alles Erkennen des Seienden, d. h. Verstehen des Seins, ist die Idee des ἀγαθόν. 4. Ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία (517c 3/4) — direkt beherrschend ist sie im Gebiet des mit der menschlichen Vernunft Erfaßbaren, so, daß sie bereitstellt Wahrheit und Vernunft. Die innere Möglichkeit von Wahrheit und Vernunft gründet in der Idee des Guten. 5. Ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (VI, 511b 7) — sie ist Ausgang, Grund, Ursache von allem. Diese Idee des Guten ist 6. Ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509b 9) — noch herausragend über das Seiende und sein Sein. — Was ist mit der Idee des Guten gemeint? Es muß hier genug sein mit dem Hinweis auf die Verklammerung der Idee des Seins überhaupt, der Idee des Grundes (in der mehrfachen Bedeutung) und der des Vorzugs, des Vorzüglichsten, des ἀγαθόν. (Vgl. im weiteren § 11b.)[2]

Aus dem Gesagten wird soviel deutlich: Es gibt eine allgemein-vulgäre Fassung des Prinzips des Grundes; diese Fassung verbirgt aber gerade die Vielschichtigkeit des Problems; dieses Problem des Grundes aber scheint zuinnerst verwandt zu sein mit dem Problem des Seins überhaupt. Zugleich behaupten wir, dieses Problem des Grundes sei das zentrale der

[2] Vgl. auch in der Vorlesung S. S. 1926: Grundbegriffe der antiken Philosophie [geplant als Bd. 22 d. Gesamtausg.].

Logik. Wir versuchen daher, das Ganze der gekennzeichneten Problematik in drei Abschnitten abzuhandeln: I. Freilegung der Problemdimension. II. Das Problem des Grundes selbst. III. Der Satz vom Grunde und die Grundprobleme der Logik als Metaphysik der Wahrheit (vgl. § 14).

Es ist wohl zu beachten, daß wir also nicht den Satz vom Grunde in irgendeiner seiner Formeln ansetzen und jetzt zu beweisen versuchen; sondern es gilt allererst ans Licht zu bringen, was der Satz besagt und besagen kann. Mit dieser Klärung des Bedeutungsgehaltes des Satzes muß sich sein Grundsatz-Charakter überhaupt klären; und von da aus kann erst ersichtlich werden, welche Beweismöglichkeit bezüglich dieses Grundsatzes besteht, und welche Beweisart er fordert. Es wäre nicht nur unmethodisch überhaupt, sondern auch zwecklos, vor der Klärung des Sinnes des Grundsatzes darüber Erörterungen anzustellen, ob dieser Satz unmittelbar evident sei, ob er etwa aus dem Wesen der Vernunft sich ergebe, ob er auf der Erfahrung beruhe, ob er ein praktisches Postulat darstelle. Vielleicht treffen alle diese Auffassungen nicht das Wesen dieses Prinzips. Dieses ist viel reicher, als daß es sich in diese landläufigen Unterscheidungen einzwängen ließe.

ERSTER ABSCHNITT
Die Freilegung der Problemdimension

Wir wollen uns hierbei an das Verständnis der Idee des Grundes halten, die sich zunächst ausgebildet hat und immer vorherrschend geblieben ist, wenngleich immer mehr oder minder schon die ganze Problematik sich ankündigt. Es ist kein Zufall, daß sich die Idee des Grundes zunächst präsentiert als ›Ursache‹ und als ›Argument‹ (d. h. als Grund des Fürwahrhaltens, als Beweisgrund), beides mit αἰτία bezeichnet. Warum ist das nicht zufällig? Einmal, weil die Idee der Ursache und Verursachung sich zunächst und eindringlich, aufgrund unseres Ausgeliefertseins an Welt, im Herstellen eines Seienden aus einem anderen bekundet, d. h. im hierauf bezogenen Sichauskennen, der τέχνη; zum anderen, weil das Seiende zugleich sich zeigt als dasjenige, wovon die Rede ist, d. h. sich zeigt im λόγος bzw. in der ἐπιστήμη, worin es um ›Wahrheit‹ geht. Dabei ist aber der so verstandene λόγος mit seinem τί ἐστιν auf ἰδέα, auf εἶδη bezogen. Auf das εἶδος werden wir zugleich von der τέχνη her durch αἴτιον als ἀρχή verwiesen.

Λόγος und τέχνη aber sind, ganz weit genommen, diejenigen Verhaltungen, in denen sich das Seiende überhaupt zunächst offenbart, so zwar, daß in diesem Horizont die Idee des Seins zunächst sich ausbildet. Nun hörten wir aber, daß das Problem des Grundes aufs engste verwachsen ist mit dem Problem des Seins überhaupt, so daß verständlich wird, warum gerade auch die erste Exposition des Problems des Grundes in derselben Dimension sich bewegt wie das Grundproblem der Metaphysik überhaupt. Anders gewendet: das Problem des Grundes gehört eben mit zum Grund-problem der Metaphysik.

Die Problemdimension für das Problem des Grundes soll gewonnen werden, das besagt ein Eröffnen des Blickfeldes, innerhalb dessen das Phänomen des Grundes sichtbar wird, innerhalb dessen wir zum Verständnis bringen können, was Grund überhaupt besagt, von woher diese Idee entspringt. Nun ist dem Wesen der Philosophie entsprechend keines ihrer Problemgebiete direkt, d. h. unmittelbar in der Blickrichtung des gemeinen alltäglichen Verstandes vorzufinden. Es bedarf in das spezifische Problemfeld immer eines eigenen Weges, dessen Eigenart wir jetzt nicht besprechen — wenngleich hier notwendig vor-gezeichnet ist, was eigentlich erst nachträglich gesehen werden kann —, sondern den wir eine Strecke weit selbst gehen. Wir gehen aus von der vulgären Meinung bzw. einer dieser sich nähernden nächsten Auffassung des Problems, weil jede solche Meinung ihre versteckte und vielleicht verunstaltete Wahrheit hat.

In der traditionellen Logik kommt der Satz vom Grunde auch vor, an irgendeiner versteckten Stelle neben und unter vielen anderen; man zählt ihn nach dem Satz der Identität, dem Satz vom Widerspruch und dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu den Gesetzen des Denkens. Wir wählen zum Ausgang eine möglichst vulgäre und grobe Fassung, um von da zu einer neuen Problematik vorzudringen und zugleich zu demonstrieren, welche mannigfachen Bedeutungen dieser Satz annehmen kann, und zwar gerade deshalb, weil er nie ernsthaft zum Problem gemacht wurde.

§ 8. Der Satz vom Grunde als Denkregel

Es gilt deutlich zu machen, was die Formulierung des Satzes vom Grunde als Regel des Denkens besagt, ob darin der ursprüngliche Sinn des principium rationis zum Ausdruck kommt, ob gar die Idee des Grundes geklärt ist; wenn nicht, dann nimmt sich dieser Grundsatz der Logik schlecht aus als

Grundsatz der vermeintlichen Fundamentalwissenschaft. Wir gehen von der Formel aus, die Sigwart in seiner »Logik« § 32 gibt.[1]

Es heißt dort allgemein: »Das vierte der sogenannten Denkgesetze ... spräche die ganz allgemeine Eigenschaft alles Urteilens überhaupt aus, daß im Glauben an die Gültigkeit eines Urteils zugleich der Glaube an seine Notwendigkeit liegt.« (A.a.O. S. 257) Die vulgäre Interpretation des Satzes vom Grunde besagt: Der Mensch kann nicht urteilen, ohne für seine Aussage einen Grund zu haben; oder wie Sigwart sagt (a.a.O. S. 256): Es wird »kein Urteil ausgesprochen ohne einen psychologischen Grund seiner Gewißheit«. Was soll damit gesagt sein? Was bedeutet hier die Rede vom Grund der Gewißheit?

»Gewißheit« ist offenbar gegenüber dem bisher besprochenen Charakter der Aussage, der Wahrheit, zu unterscheiden. Für das Wahrsein aber haben wir bereits eine Art von Grund genannt: das ›Argument‹, den ›Erkenntnisgrund‹. Jetzt ist die Rede von einem Grund der Gewißheit. Wie verhalten sich Grund der Wahrheit und Grund der Gewißheit zueinander? Was besagt Gewißheit im Unterschied von Wahrheit?

Gewißheit einer Erkenntnis besteht darin, daß ich der Wahrheit einer Aussage versichert bin. Gewißheit setzt demnach immer Wahrheit voraus! Und dieses Sichversichern der Wahrheit stützt sich auf etwas, aufgrund wovon es sich an die betreffende Wahrheit als rechtmäßigen Erkenntnisbesitz hält. Was verschafft aber dem Besitz der Erkenntnis die Rechtmäßigkeit? Offenbar die Einsicht, daß das in Besitz Genommene Wahrheit ist, und das besagt wieder, daß diese begründet ist. Was ergibt sich hieraus? Sind Grund der Wahrheit und Grund der Gewißheit dann nicht ein und dasselbe? Das Gewißsein bezüglich einer Wahrheit ist eben die Einsicht bzw. die vollzogene Einsichtnahme in den Grund der Wahrheit.

[1] C. Sigwart, Logik Bd. I, 4. Aufl. (besorgt v. H. Maier) Tübingen 1911.

Grund der Gewißheit ist sonach der Grund der Wahrheit, und zwar der als solcher Grund, d. h. hinsichtlich seines Begründens der Wahrheit, eingesehene. Grund der Gewißheit ist der einsichtig gewordene Grund der Wahrheit. Grund der Gewißheit und Grund der Wahrheit sind material dasselbe und nur formal verschieden durch das Moment der Erkanntheit und des Erfaßtseins. Grund der Gewißheit ist der evident gewordene Wahrheitsgrund.

Aus dieser Überlegung ergibt sich zunächst das eine: Das Für-wahr-halten einer wahren Aussage, die Wahrheitsaneignung muß, um ihrer selbst sicher zu sein, sich letztlich an den Grund der Wahrheit halten. Die Gewißheit als Modus des Fürwahrhaltens, als Weise der Wahrheitsaneignung ist mitbestimmt durch das, was angeeignet wird, durch die Wahrheit; diese selbst hat ›Grund‹. Gewißheit und deren Sicherung ist angewiesen auf den Grund der Wahrheit.

Wird nun in dem oben angeführten Satz dieser Wesenszusammenhang formuliert? Oder bedeutet der Satz: Es wird kein Urteil ausgesprochen ohne einen psychologischen Grund seiner Gewißheit, etwas anderes? Offenbar! Und zwar schon allein deshalb, weil dieser Satz ja keine Aussage über einen Wesenszusammenhang ist, sondern eine Tatsachenfeststellung. Positiv gewendet lautet der Satz: In jedem Aussprechen und Vollziehen von Urteilen findet sich ein psychologischer Grund ihrer Gewißheit. Das kann aber nicht bedeuten: Jedes Urteil ist evident, d. h. mit Einsicht in den Grund seines Wahrseins vollzogen. Denn viele Urteile werden gefällt und als gewiß hingenommen, die nicht einsichtig sind. Freilich schließt nun das Fehlen der Einsicht in den begründenden Grund des Wahrseins nicht aus, daß der Urteilsvollzug und das Fürwahrhalten seinen Beweggrund hat. Der Beweggrund für das Gewißsein und Fürwahrhalten, der Beweggrund der Überzeugung ist nicht ohne weiteres mit der Grund der Evidenz. Wenn demnach diese Urteile des Grundes der Gewißheit ermangeln, so fehlt ihnen doch nicht notwendig auch schon ein Beweggrund

der Überzeugung von der Wahrheit. Die obige These kann also höchstens besagen: In jedem Urteilsvollzug liegt ein Beweggrund des Fürwahrhaltens. Das bedeutet aber nicht: Zum Wesen der Wahrheit gehört ein Grund und demgemäß auch zur Wahrheitsaneignung qua Gewißheit.

Allein sogar die zuletzt genannte Interpretation der These kann in Zweifel gezogen werden. Hat jedes Urteil einen Beweggrund des Fürwahrhaltens? Auch unzureichend begründete, ja sogar unbegründete Aussagen werden vollzogen und für wahr gehalten — ohne daß gesagt werden könnte, gerade dieses Fürwahrhalten sei ohne Beweggrund; freilich kann auch dieser noch fehlen, d. h. es gibt beweggrundlose, unbegründete Aussagen; aber auch diese sind dann noch nicht völlig grundlos, insofern nämlich nicht, als eben auch dieses beweggrundlose, unbegründete Aussagen noch ›verursacht‹ ist.

Was sagt mithin der angeführte Satz? Lediglich soviel: die Menschen pflegen bei ihren Urteilen Beweggründe zu haben. Der Satz ist demnach eine Aussage über das durchschnittlich gewohnte faktische Verhalten des Menschen bei seinen Urteilen. Es wird hier jedoch nichts gesagt über das Wesen des Grundes — sei es Grund der Wahrheit, sei es Grund der Gewißheit —, sondern es wird nur die übliche Art und Weise des Sichverhaltens zu Beweggründen des Urteils charakterisiert.

Freilich, wenn es mit dieser Feststellung sein Bewenden hätte, wäre nichts weiter dagegen zu sagen, außer, daß philosophisch damit noch nichts gewonnen ist. Allein diese Feststellung setzt sich nicht nur an Stelle des Satzes vom Grunde, sondern man glaubt nun mit dem genannten Satz noch mehr sagen zu dürfen, sofern man ihn in der Logik als der Wissenschaft von den Regeln des Denkens aufführt. Man sieht in jenem Satz, der die Tatsache eines gemeinüblichen Verhaltens im Urteilen feststellt, das Fundament für einen Satz ganz anderen Charakters, nämlich für die Forderung: Alles Denken, Urteilen soll einen Grund haben. Weil es gemeinhin Brauch ist, beim Urteilen einen psychologischen Grund zu haben, deshalb soll jeweils das Urteilen überhaupt sich nach Begründung umsehen! Das Denken soll sich begründen und begründet sein. Man gründet diesen normativen Satz auf jene Tatsachenfeststellung und glaubt überdies, dieser normative Satz, der einer Norm Ausdruck gibt, sei die echte Formulierung des Satzes vom Grunde. Ja, man geht noch weiter und identifiziert diesen normativen Satz mit dem folgenden: Jede Aussage bedarf eines Beweises, also mit der Forderung der schlechthinnigen Beweisbarkeit und Beweisnotwendigkeit aller Sätze.

Wir sehen zunächst davon ab, daß hier versucht wird, eine allgemeine Norm für das Denken zu begründen durch Berufung auf Erfahrungstatsachen, daß hier der Versuch vorliegt, einen apriorischen Satz empirisch zu begründen. Den Widersinn dieses Begründungsversuches zeigt Husserls Kritik des Psychologismus, »Logische Untersuchungen« Bd. I. Diese Argumentation ist freilich nur von relativer Beweiskraft und nur negativ. Denn die Frage bleibt: Was sind überhaupt apriorische Sätze, und ist denn ein solcher normativer Satz ein apriorischer und in welchem Sinne?

Weit wesentlicher ist es, zu fragen, in welcher Weise der normative Satz: Alles Denken soll sich begründen, mit dem allgemeinen principium rationis zusammenhängt. Zunächst ergibt sich leicht, daß der genannte Satz nur ein Sonderfall des allgemeinen ist, der besagt: Alles Verhalten des Menschen als freies hat seinen Beweggrund, sein Motiv; mithin auch das Verhalten qua Denken. (Dieser Satz ist recht verstanden eine Wesensaussage über Verhalten überhaupt, nicht darüber, wie sich Menschen gemeinhin durchschnittlich zu verhalten pflegen.) Trotzdem liegt der Absicht nach in dem genannten normativen Satz mehr als die Forderung der Begründetheit des Fürwahrhaltens, und zwar deshalb, weil eben der Versuch, dieser Forderung zu genügen, darauf führt, den Grund der fürwahrzuhaltenden Wahrheit auszuweisen. Damit stoßen wir wieder auf den Zusammenhang von Wahrheitsgrund und Gewißheitsgrund, und zwar läßt sich dieser Zusammenhang jetzt

mit Bezug auf die genannten Sätze schon deutlicher fassen. Wir fragen: warum soll jedes Fürwahrhalten, jedes Aneignen von Wahrheit seinen Grund haben? Nur weil es eine Verhaltung unter anderen ist? Oder auch und gerade weil das Fürwahrgehaltene als solches, der wahre Satz selbst, und zwar als wahrer, einen Bezug zu so etwas wie Grund hat?

Aber hat denn die Wahrheit als solche Beziehung zu Grund? In welchem Sinne? Und was heißt hier ›Grund‹? Und wenn zum Wesen der Wahrheit Grund gehört, ist dann dieser Wesenszusammenhang selbst der Grund der Möglichkeit der Forderung der Begründetheit eines wahren Urteils? Und folgt dann erst aus dieser Forderung der Begründetheit der wahren Aussage das Postulat eines Grundes der Gewißheit? Und was besagt denn: aus dem Wesen von Wahrheit folgt eine Forderung?

Die Diskussion einer bestimmten Auffassung des Satzes vom Grunde hat uns zu der Einsicht geführt, daß das Problem des Grundes irgendwie zusammenhängt mit dem Phänomen der Wahrheit, daß mithin die Problemdimension, die der Titel ›Wahrheit‹, ›Wesen der Wahrheit‹, anzeigt, zugleich diejenige ist, in der sich das Problem des Grundes stellen läßt. Wir haben im Urteilen schon eine Mannigfaltigkeit von ›Gründen‹ unterschieden, die Verschiedenes betreffen, so daß ›Grund‹ selbst Verschiedenes bedeutet. Alle diese Arten von Gründen sind irgend bezogen auf Grund und Wahrheit. Den Titel ›Grund‹ haben wir in den bisherigen Erörterungen immer irgendwie verstanden und doch nicht eigens gekärt. Und selbst mit der Hinweisung darauf, daß Grund irgendwie mit Wahrheit zusammenhängt, ist wenig gewonnen, solange wir nicht das Wesen der Wahrheit selbst hinreichend und in Beziehung auf das leitende Problem aufgehellt haben.

§ 9. Das Wesen der Wahrheit und ihr Wesensbezug zu ›Grund‹

a) Das Wesen der Aussagewahrheit

Wenn wir zur Aufgabe machen, den Wesenszusammenhang zwischen Wahrheit und Grund herauszustellen, dann handelt es sich nicht darum, für bestimmte Wahrheiten die Gründe aufzuzeigen, sondern darum, zu zeigen, in welcher Weise die Wahrheit überhaupt ihrem Wesen nach einen Bezug hat zu so etwas, was wir mit Recht ›Grund‹ nennen. Dieser Wesensbezug von Wahrheit überhaupt zu so etwas wie Grund überhaupt gibt die innere Möglichkeit dafür her, daß jede Wahrheit der Idee nach begründbar ist, und dieser Wesensbezug zwischen Wahrheit überhaupt und Grund überhaupt ist zugleich die Verankerung für die Rechtmäßigkeit der in gewissen Hinsichten notwendigen Forderung der jeweiligen Begründetheit von wahren Sätzen.

Der Wesensbezug von Wahrheit zu so etwas wie ›Grund‹ wird nur sichtbar, wenn das Wesen der Wahrheit selbst hinreichend deutlich ist. Es bedarf daher zunächst einer allgemeinen Kennzeichnung des Wesens der Wahrheit, darüber hinaus aber einer Darstellung der inneren Möglichkeit des Wesens der Wahrheit. Wenn wir in dieser Richtung fragen und Antwort suchen und die innere Möglichkeit des Wesens der Wahrheit aufhellen, dann besagt das zugleich: Wir kennzeichnen die Dimension, innerhalb deren das Problem des Grundes gestellt werden muß. Zuerst also eine allgemeine Kennzeichnung des Wesens der Wahrheit.

Schon mehrfach ist betont worden: Wahrheit hat ihren Ort im Urteil, der Aussage; die Wahrheit ist nicht nur im Urteil aufzufinden, sondern aus seinem Wesen ist das Wesen der Wahrheit zu entnehmen. Alles freilich unter der Voraussetzung, daß die traditionelle These zu Recht besteht. An Leibnizens Urteilslehre ist in der Tat deutlich geworden, daß die Wahrheit aus dem Urteil bestimmt wird. Urteil heißt nexus,

connexio, inclusio, identitas: Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat, von Begriffen, Vorstellungen; schon in der Antike ist das Urteil σύνθεσις νοημάτων, ›Vorstellungsverbindung‹. Die Wahrheit wird dieser Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat gleichgesetzt. Was mit Recht zusammengehörig ist, gilt. Wahrheit ist *Gültigkeit einer Vorstellungsverbindung*. Wahrheit als Gültigkeit – unter anderem und in abgeleiteter Weise ist Wahrheit so zu charakterisieren. Aber trifft diese Charakteristik das Wesen? Das Gültige ist das mit Recht Zusammengehörige. Wonach wird denn entschieden, was zusammengehört, woran ist zu messen, was sich für ein Aussagen gehört, auf daß es wahr sei? Woraus bestimmt sich die Rechtmäßigkeit des Zusammengehörigen? Wenn veritas der identitas gleichgesetzt wird, dann bleibt die Frage auf halbem Wege stehen. Es ist charakteristisch für die mathematische Denkweise, daß Leibniz für seinen Zweck Wahrheit als identitas definiert, ohne gerade hier nach der possibilitas dieser identitas zu fragen.

Wonach bestimmt sich die Rechtmäßigkeit der Vorstellungsverknüpfung, d. h. die Zusammengehörigkeit als Einstimmigkeit? Was entscheidet darüber, ob diese stimmt oder nicht? Die Aussage ist eine einstimmige, d. h. sie stimmt, wenn die Vorstellungsbeziehung übereinstimmt mit dem, worüber geurteilt wird. Die Einstimmigkeit (identitas des nexus) bezieht ihre Rechtmäßigkeit und Gültigkeit aus der *Übereinstimmung* des im urteilenden Denken Gedachten mit dem Worüber, dem Gegenstand. Die Regelung der Einstimmigkeit geschieht in und durch Übereinstimmung. Wahrheit qua Gültigkeit, Zusammengehörigkeit, identitas beruht auf der Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, zwischen νόημα und πρᾶγμα. Diese Übereinstimmung aber ist von alters her der Charakter der Wahrheit, sie wird als ὁμοίωσις, adaequatio bestimmt, d. h. als Angleichung an . . ., Messung an . . . Aber weshalb und wie gehört dieser Charakter der Angleichung an . . . zum Wesen der Wahrheit? Woran liegt es, daß das

Wesen der Wahrheit am Leitfaden der Idee der Angleichung an . . ., des Gemessenseins an . . . bestimmt wird? Woraus entspringt diese traditionelle Wesensbestimmung der Wahrheit, die Idee der adaequatio?

Zunächst ist soviel deutlich: der Charakter der Wahrheit als Identität wird zurückgeleitet auf Wahrheit als adaequatio. Zugleich ist aufgefallen, daß der Versuch, das Wesen der Wahrheit am Leitfaden des Urteils zu fassen, nicht ohne weiteres gelingt; jedenfalls nicht eindeutig ausfällt. Allein, wir haben bisher nur eine Auffassung mit einer anderen vertauscht, und mit einer solchen, die doch auch Bezug nimmt auf die Aussage: die Vorstellungsverbindung stimmt überein. Wo stehen wir jetzt mit unserer Frage nach dem Wesen der Wahrheit? Bei der Übereinstimmung der Vorstellung mit den Gegenständen, beim Subjekt und seinem Bewußtsein in ihrem Verhältnis zu dem, was ›außerhalb des Bewußtseins‹ liegt. Wahrheit als Übereinstimmung betrifft also irgendwie dieses Verhältnis der Vorstellungen zu den Gegenständen. Wie soll man dieses Verhältnis näher bestimmen? Mit dieser Fragestellung gelangen wir auf einen Tummelplatz für alle möglichen Theorien. Kann man in diesem zweifelhaften Gebiet das Wesen der Wahrheit ansiedeln? Soll man also die Aufhellung des Wesens der Wahrheit gründen auf eine zweifelhafte Theorie der Erkenntnis?

Sowohl die, die für, als auch die, die gegen diese traditionelle Charakteristik der Wahrheit sprechen, übersehen, daß damit nur erst ein Ansatz gemacht ist zur Klärung des Wesens der Wahrheit, ein Ansatz, der, wie die Geschichte des Wahrheitsbegriffes zeigt, ganz und gar nicht verbürgt, daß er in der rechten Weise ausgeschöpft wird, sondern gerade der Ausgang für irrtümliche Theorien werden kann. Die Bestimmung der Wahrheit als adaequatio ist der Ansatz, noch nicht die Antwort, der Ausgang der Problemstellung, noch nicht die Lösung!

Andererseits aber läßt sich doch der in der Tradition von früh an immer wieder eingeschlagene Weg zur Aufhellung des Wesens der Wahrheit — der Weg über die Aussage, den λόγος — nicht einfach abweisen, weil er auf Schwierigkeiten führt. Am Ende liegt alles daran, daß dieser Weg in der rechten Weise gegangen wird, und daß er gerade dann über das hinausführt, wohin er zunächst allein führen will, zum Wesen der Wahrheit als Charakter der Aussage.

Allein was heißt: den Weg der Interpretation der Aussage in Absicht auf die Herausstellung des Wesens der Wahrheit in der rechten Weise gehen? Was heißt: Aussage als solche in der rechten Weise interpretieren? Zweifellos gehört zu einer rechten Interpretation der *Aussage* als solcher, daß man sie vor aller Erklärung so nimmt, wie sie sich gibt; daß wir also vermeiden, vorschnell eine Theorie der Aussage aufzubauen, ohne zuvor hinreichend das festzuhalten, was zu ihr als der zu klärenden Aussage überhaupt gehört, ohne sie in dem zu fassen, als was sie sich primär gibt. Allerdings erhebt sich die Frage: Was heißt hier: eine Aussage gibt sich primär? Als was zeigt sie selbst sich uns, wenn wir uns vor aller Urteilstheorie, vor allen philosophischen Fragen zu Aussagen verhalten?

Nun, man kann antworten: die Aussage, das ist ein ausgesprochenes Urteil, ein Satz, ausgesprochen im Sprechen, eine Verlautbarung in Worten; diese geben sich als Laute, Töne, Geräusche, von diesen kommen wir zum Wortlaut, zum Wort, von da zu Bedeutung, Denken, Vorstellen, dieses vollzieht sich in der Seele, und die Vorstellung in der Seele wird bezogen auf den Gegenstand draußen. Schon bei Aristoteles finden wir die Abfolge: Geräusch, Laut (φθόγγος, φωνή), Wortlaut, Wort, Bedeutung, Denken, Vorstellen, Seele. Und so ergibt sich: Wir haben hier einen strengen und exakten Ansatz bei dem, was zunächst gegeben ist: Geräusche, von denen wir dann schrittweise aufsteigen . . . Und überdies führt dieser Ansatz und Weg zu dem schon gekennzeichneten Problem der Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand. Je exakter wir nun im einzelnen die Beziehung zwischen Geräusch, Laut, Wort, Bedeutung, Denken, Vorstellen verfolgen und erklären, um so wissenschaftlicher wird die Erklärung dessen, was dann allgemein die Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand genannt wird.

Ist demnach mit dem gekennzeichneten Ansatz bei der Verlautbarung das gefaßt, was sich uns zunächst gibt? Keineswegs. Wenn jemand hier im Hörsaal die Aussage vollzieht: die Tafel ist schwarz, und zwar innerhalb eines unmittelbar gegebenen Zusammenhanges von Frage und Antwort, worauf sind wir dann im Auffassen der Aussage gerichtet? Etwa auf die Verlautbarung? Oder auf die Vorstellung, die das Aussagen vollzieht, und davon die Sprachlaute ›Zeichen‹ sind? Nein, sondern auf die schwarze Tafel selbst, hier an der Wand! Im Wahrnehmen dieser Tafel, bzw. in der Vergegenwärtigung, im Denken an sie, die schwarze Tafel, und an nichts anderes, vollziehen wir die Aussage mit und nach. Das, was sich an der Aussage zunächst gibt, ist das, *worüber* sie aussagt.

Aber ist damit viel gewonnen, läßt sich damit etwas anfangen? Gewiß nicht, wenn damit gemeint ist: vorschnelle Theorien konstruieren; denn diese sind mit dem angezeigten Vorgehen gerade abgeschnitten. Gar wohl aber ist etwas gewonnen, wenn der Ausgang jeder echten Aufklärung eines Phänomens darin liegt, daß zunächst das ergriffen und festgehalten wird, was sich gibt. Freilich, nun beginnen allererst die Schwierigkeiten der angemessenen Interpretation. Es gilt, die primäre Gegebenheit festzuhalten und von da nach der vollen Struktur des in Rede stehenden Phänomens zurückzufragen.

Was gibt sich uns primär im natürlichen Hören und Verstehen der Aussage? In welcher Hinsicht fassen wir sie? Im Hinblick auf das, worüber sie aussagt. Darin liegt aber: wir fassen die Aussage als Aussage über . . .

Das haben wir bereits erwähnt; jetzt aber interpretieren wir es schärfer. Es ergibt sich, daß wir im Nachvollziehen der Aussage (über die Tafel) nicht erst uns gleichsam in die Seele des Aussagenden versetzen und dann aus dieser heraus uns auf irgendeine Weise auf den besagten Gegenstand draußen beziehen — sondern wir verhalten uns immer schon zu den seienden Dingen um uns. Das Aussagen bringt nicht erst die Beziehung zustande, sondern umgekehrt: Die Aussage ist erst möglich auf der Basis des schon immer latenten Verhaltens zum Seienden. Das aussagende Ich, das Dasein ist immer schon ›bei‹ dem Seienden, worüber es aussagt. Ein erstes Ergebnis: Das Aussagen als Aussagen über . . . ist gar nicht ein ursprünglicher Bezug zum Seienden, sondern er ist selbst nur möglich auf der Basis eines Schon-seins-bei-Seiendem, sei dieses bloß wahrnehmendes oder irgendein praktisches Verhalten. Wir sagen: Aussagen über . . . ist nur möglich auf der Basis eines *Umganges mit . . .*

Was besagt das aber für unser Problem? Läßt sich das Wesen der Wahrheit am Leitfaden der Aussage kennzeichnen? Wenn Wahrheit Übereinstimmung, Angleichung an Seiendes bedeutet, dann ist offenbar dies aussagende Sichanmessen darin fundiert, daß wir im Umgang mit dem Seienden gleichsam mit diesem schon übereingekommen sind, daß Seiendes, das wir selbst nicht sind, womit wir aber irgendwie umgehen, als Seiendes für uns enthüllt ist. So daß am Ende eine Aussage nur deshalb wahr sein kann, d. h. in ihrem Aussagegehalt an das Worüber angemessen, weil dieses Seiende schon irgend enthüllt ist, — d. h. eine Aussage über . . . ist nur deshalb wahr, weil der Umgang mit . . . schon eine gewisse Wahrheit hat. Das beliebte Argument gegen die adaequatio, der Hinweis auf ihre Überflüssigkeit bzw. Unmöglichkeit, beruht dagegen auf der Voraussetzung, die Übereinstimmung der Aussage müßte allererst die Subjekt-Objekt-Beziehung herstellen.

Die Wahrheit der Aussage ist ursprünglicher verwurzelt, und zwar im *Schon-sein-bei*; dieses geschieht ›schon‹, nämlich vor

dem Aussagen, — und seit wann? Immer schon! D. h. immer, sofern und solange Dasein existiert. Dieses Schon-sein-bei gehört zur *Existenz* des Daseins, zu seiner Art und Weise zu sein.

Existenz ist der Titel für die Seinsart des Seienden, das wir je selbst sind, das menschliche Dasein. Eine Katze existiert nicht, sondern lebt, ein Stein existiert nicht und lebt nicht, sondern ist vorhanden. Zur Existenz gehört unter anderem das Sein-bei. Dieses ist in dem Sinne zu nehmen, daß das, wobei das Dasein als existierendes existiert, in diesem Sein-bei und für dieses enthüllt ist. Sein bei . . . ist nicht Vorhandensein neben . . ., so wie eine Bank neben dem Haus steht. Eine Bank existiert nicht, ihr eignet kein ›Sein beim Haus‹, denn das hieße: im Vorhandensein der Bank als Bank liegt es, daß der Bank das Haus als Haus erscheint, sich ihr zeigt.

Das Sein-bei als Charakter der Existenz ist *enthüllend*, ist ein Begegnenlassen. Das Sein-bei als solches ist enthüllend, und zwar nicht gelegentlich, sondern wesenhaft. Dieses Enthüllendsein ist der echte Sinn von Wahr-sein. Wenn wir auf die ursprüngliche Bedeutung des Wahrheitsbegriffes zurückgehen, zeigt sich uns das elementare Verständnis, das das griechische Wort ἀ-ληθεύειν prägte. Die Griechen haben diesen Charakter der Wahrheit gesehen, obwohl sie ihre Einsicht nicht philosophisch fruchtbar werden ließen, sondern durch Theorien verdeckten. Die Negativität, die im Begriff der Wahrheit als ἀ-λήθεια liegt, gilt es ausdrücklich zum Problem zu machen.

Das Schon-sein-bei, der Umgang-mit ist in sich selbst enthüllend. Diese Weise des Enthüllens ist als Enthüllen von Vorhandenem im weitesten Sinne ein *Entdecken*. Das Aussagen über Vorhandenes entdeckt dieses in einem eigenen Modus, nämlich als *Bestimmen* von etwas als etwas. Das ist der echte Sinn der Synthesis (συμπλοκή, connexio). Dieses ›etwas als etwas‹ ist zwar in sich unauflösbar, aber gleichwohl fundiert. Es ist nur möglich auf der Basis des Enthüllens, das schon im Umgang-mit liegt. Dieses Entdecken, wie es die Aussage voll-

zieht, ist immer angewiesen auf . . ., es nährt sich von dem ursprünglichen Entdecken, das im Umgang liegt.

Wir haben somit ein Mehrfaches gewonnen:

1. Wahrsein heißt Enthüllendsein.

2. Das Wahrsein der Aussage ist kein primäres, sondern ist fundiert im Enthüllen des Seins-bei, des Umganges. Diese Weise des Enthüllens ist ein Entdecken.

3. Das Wahrsein als Enthüllen gehört zur Existenz des Daseins als solcher.

Hierdurch ist die grundsätzliche Frage nahegelegt: Wenn schon die Wahrheit nicht primär, sondern nur abkünftigerweise zur Aussage gehört, und das nur deshalb, weil sie eine Wesensbestimmung des Seins-bei als eines Grundcharakters der Existenz ist, gehört dann das Wahrsein zur Existenz nur, sofern das Dasein sich zu Vorhandenem verhält, oder gehört Wahrheit ebenso ursprünglich auch zu den anderen Wesensstrukturen des Daseins? Ist Wahrsein nur Enthüllen qua Entdecken, oder ist es noch ursprünglicher und weiter zu fassen?

Ferner wird schon deutlich: wenn das Wahrsein der Aussage nicht ursprünglich ist, Grund aber in einem Wesensbezug zu Wahrheit steht, dann ist das ursprüngliche Problem des Grundes auch nicht an der Aussagewahrheit zu fassen.

b) Intentionalität und Transzendenz

Bevor wir das Wesen der Wahrheit radikaler verfolgen, gilt es, das Bisherige noch deutlicher anzueignen, und zwar gerade in Rücksicht auf traditionelle und immer noch herrschende Meinungen, wie sie auch durch und durch die Logik bestimmen.

Man könnte nun denken: es gibt Sein-bei und daneben Vorhandensein. Sein-bei gehört zur Subjektivität des Subjektes. Die Subjektivität aber glaubt man gerade durch die These von der Subjekt-Objekt-Beziehung zu kennzeichnen, und diese versteht man als ein Zusammenvorhandensein von Subjekt und

Objekt, in dem Sinne, daß keines ohne das andere ist: Mit jedem Subjekt ist ein Objekt vorhanden (1.) und mit jedem Objekt ein Subjekt (2.).

Ad 2. In der These ›Kein Objekt ohne Subjekt‹ ist ›Objekt‹ zweideutig: Es ist ein Vorhandenes für sich — und dieses für sich Vorhandene hinsichtlich seiner Objektivität als Gegenstand genommen, in welcher Gegenständlichkeit es aber gerade vermeint und erfaßt ist als solches Seiendes, das von sich aus vorhanden und in seinem Vorhandensein der Erfaßtheit durchaus unbedürftig ist. Im Erfassen des Vorhandenen als Vorhandenen liegt nämlich ein sich zurückziehendes Freigeben des Vorhandenen; das Erfassen hat den Charakter, daß es das Erfaßte im Erfassen auf sich beruhen läßt und sich selbst als ein Hinnehmen versteht. Wenn nun mit Objekt das für sich Vorhandene, d. h. das der Erfaßtheit Unbedürftige, gemeint ist, dann ist die These falsch. Dieses Vorhandene bedarf nicht eines Subjektes, und mit seinem Vorhandensein ist nicht das Vorhandensein des Subjektes gesetzt. In dieser These wird auch das Wesen des Subjektes verkannt, bzw. das Subjekt lediglich als ein erfassendes genommen. Das Subjekt kann sein, was es ist, das Dasein existiert, ohne gerade Seiendes qua Objekt zu erfassen. Zum Sein-bei gehört nicht notwendig Vergegenständlichung oder gar theoretische Thematisierung. (Nimmt man allerdings das Objekt hinsichtlich seiner Gegenständlichkeit, dann ist freilich richtig, daß diese Gegenständlichkeit abhängig ist von einem erfassenden Subjekt.)

Ad 1. ›Mit jedem Subjekt ist ein Objekt vorhanden‹. Mit dem Gesagten ist auch diese These schon zweifelhaft geworden. Vor allem gilt es zu sehen, daß diese These gerade nichts über die Subjektivität des Subjektes sagt. Das Subjekt kann sehr wohl ohne Objekt sein; was aber nicht besagt, das Subjekt könnte ohne ein Sein-bei existieren, denn dieses gehört zum Subjektsein als solchem. Mit anderen Worten: mit der Existenz eines Daseins, sofern und sobald Dasein existiert, geschieht etwas, hat Geschichte begonnen, — nämlich das Unerhörte, daß

Seiendes für ein anderes begegnet und begegnen kann, und zwar ohne daß sich das Subjekt eigens darauf richtet.

Wenn man die Subjekt-Objekt-Beziehung herbeiruft, und zwar gerade zur Charakterisierung der Subjektivität, dann ist zu sagen, daß mit dieser Subjekt-Objekt-Beziehung und der Berufung auf sie gerade das Wesentliche ausgelassen und das Entscheidende verfehlt ist. Ausgelassen ist die Charakteristik dieser ›Beziehung zwischen‹, die es gerade zu klären gilt. Verfehlt wird der echte Begriff der Subjektivität, sofern man übersieht, daß die ›Beziehung auf‹ gerade zum Wesen der Subjektivität gehört. Allerdings ist auch mit dieser These: Zum Wesen der Subjektivität gehört die Beziehung auf mögliche Objekte, noch nicht alles im reinen. Man kann diese These vertreten, ohne auch schon den rechten ontologischen Sinn dessen erfaßt zu haben, was es besagt: Zur Existenz gehört das Sein-bei als enthüllendes.

Unser Thema ist die Aufhellung des Wesenszusammenhanges zwischen Wahrheit und Grund. Dazu bedarf es der Wesenserhellung von Wahrheit, zunächst am traditionellen Leitfaden: Wahrheit gleich Aussagewahrheit; eine Interpretation der Aussage selbst erwies diese als fundiert im Schonsein-bei; in diesem liegt ursprünglicher Wahrheit. Dieses Sein-bei ist freilich als Existenzial selbst ein Problem, und das gilt gerade aufgrund der scheinbaren Selbstverständlichkeit des Ansatzes einer Subjekt-Objekt-Beziehung.

Merkwürdig ist, daß das mit dieser These angesprochene Problem nicht von der Stelle rückt. Es ist so alt wie die Philosophie und zeigt sich schon bei Parmenides. Daß sich die Seele, das Denken und Vorstellen, das Bewußtsein auf Gegenstände bezieht, bzw. aus der Gegenrichtung gesprochen: daß Seiendes dem Vorstellen, Anschauen und Denken entgegensteht und entgegenliegt (ἀντίκειται), ist eine Feststellung, die früh und leicht dem vorphilosophischen Daseinsverständnis erwachsen ist und sich auch lange in dieser allgemeinen und unbestimmten Form erhalten hat. Das Problem bietet eben den verführeri-

schen Anblick des Selbstverständlichen und Einfachen. So ist seit der Antike, im Mittelalter und in der neueren Philosophie, bis hin zu Hegels Dialektik, von diesem Problem die Rede; insbesondere bei Kant wird die Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand zum Problem, so wenn er schreibt (an Marcus Herz, 21. Feb. 1772): »Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?«

Aber es ist charakteristisch, daß Kant sowohl wie die Späteren, und die heutigen Epigonen erst recht, allzu eilig nach dem Grund der Möglichkeit der Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand fragen, ohne zuvor einmal hinreichend klarzustellen, was denn nun mit dieser Beziehung gemeint sei, deren Möglichkeit erklärt werden soll, wozwischen diese Beziehung besteht und welche Seinsart ihr zukommt.

Was ›Beziehung‹ eigentlich besagt, bleibt ungeklärt. Diese Ungeklärtheit schlägt zurück auf die Unbestimmtheit dessen, was da in Beziehung steht. Sie tritt vor allem in der Unbestimmtheit des Subjektsbegriffes hervor und auf der anderen Seite in der Naivität und Problemlosigkeit in Bezug auf das Sein des Seienden. Dessen ›Un-abhängigkeit‹ etwa ist einerseits nur eine negative Bestimmung und kann andererseits doch nur Un-abhängigkeit vom Subjekt meinen, mithin ist doch gerade in Beziehung auf das Subjekt diese Un-abhängigkeit zu erklären, ja überhaupt zum Problem zu machen.

Hinsichtlich der ›Beziehung‹ von Subjekt und Objekt ist ein Doppeltes zu beachten: die Einfachheit des angerührten Problems in seiner Weite und Ursprünglichkeit, und entsprechend: daß es nur im Ganzen zu fassen ist oder gar nicht. Hier liegt gerade die Schwierigkeit, denn die Selbstverständlichkeit des Ausganges verleitet dazu, den Lösungsansatz und seine Bedingungen als ebenso selbstverständlich gegeben anzusehen.

Die Erkenntnistheorie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der letzten Jahrzehnte hat immer wieder die Subjekt-Objekt-Beziehung ihren Fragestellungen zugrunde gelegt,

aber die idealistischen ebenso wie die realistischen Versuche einer Erklärung mußten scheitern, weil das zu Erklärende nicht hinreichend bestimmt war. Wie sehr die vorgängige Klärung des zu klärenden Phänomens alle Problematik bestimmt, zeigt sich darin, daß gerade bei unserem Problem die Tragweite der ersten Klärung so weit geht, daß, wo sie wirklich gewonnen und durchgeführt wird, ein mögliches Problem im Sinne der idealistischen bzw. realistischen Erkenntnistheorie überhaupt verschwindet.

Jüngste Versuche fassen die Subjekt-Objekt-Beziehung als eine ›Seinsbeziehung‹. Gerade hierbei kommt das Unzureichende und Mißleitete und das Unverständnis der zentralen Problematik an den Tag. Mit diesem Titel ist nichts gewonnen, solange nicht gesagt wird, welche Art von Sein gemeint ist, und solange die Seinsart des Seienden, wozwischen diese Beziehung sein soll, dunkel bleibt. Man glaubt dadurch, daß man das Sein der Beziehung wie die Seinsart von Subjekt und Objekt indifferent läßt, das Problem möglichst vorurteilslos zu stellen. Das Gegenteil trifft zu; die frühere Fassung ist insofern kritischer, als sie nicht von Seinsbeziehung spricht, weil Sein — und auch bei Nicolai Hartmann und Max Scheler — als Vorhandensein genommen wird. Diese Beziehung ist nicht nichts, aber sie ist eben nicht seiend als etwas Vorhandenes. Daher wird denn auch Hartmann zum Rückfall in den ›kritischen Realismus‹ gedrängt (wohl die unphilosophischste aller Fragestellungen bezüglich dieses Problems).

Eine der vorbereitenden Hauptaufgaben von »Sein und Zeit« ist, diese ›Beziehung‹ in ihrem ursprünglichen Wesen radikal ans Licht zu stellen, und zwar in einer ganz prinzipiellen Absicht (vgl. die §§ 12 und 13 als erste einführende Charakteristiken). Auf anderem Wege und in anderer Absicht ist Max Scheler zu ähnlichen Einsichten gekommen, und er plante zuletzt noch zum Teil mit Rücksicht auf meine Untersuchungen

eine große Abhandlung »Idealismus — Realismus«[1]. Dieser Plan der Auseinandersetzung aber ist zunichte geworden.

In unserem letzten längeren Gespräch im Dezember 1927 sind wir uns über ein Vierfaches einig geworden: 1. Das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung ist vollkommen neu zu stellen, und zwar frei von den Versuchen, die bisher aufgetreten sind. 2. Es ist keine Frage der sogenannten Erkenntnistheorie; d. h. es ist nicht primär zu stellen mit Rücksicht auf ein Subjekt, das ein Objekt erfaßt; dieses Erfassen darf im Ansatz nicht zugrunde gelegt werden. 3. Es hat zentrale Bedeutung für die Möglichkeit der Metaphysik und steht im innersten Bezug zu ihrem Grundproblem. 4. Das Wesentlichste: der Augenblick ist da, gerade bei der Trostlosigkeit der öffentlichen philosophischen Lage, den Überschritt in die eigentliche Metaphysik wieder zu wagen, d. h. sie von Grund aus zu entwickeln. Das war die Stimmung, in der wir schieden, die frohe Stimmung eines aussichtsreichen Kampfes; das Schicksal hat es anders gewollt. Scheler war optimistisch, er glaubte schon die Lösung zu haben, während ich der Überzeugung bin, daß wir noch nicht einmal das Problem radikal und total gestellt und ausgearbeitet haben. Meine wesentliche Absicht ist, das Problem allererst zu stellen und so auszuarbeiten, daß die ganze abendländische Tradition in ihrem Wesentlichen in die Einfachheit eines Grundproblems konzentriert wird.

Scheler weist in der genannten Abhandlung beide Wege, den des Idealismus und den des Realismus, als unmöglich zurück und versucht zugleich einen Grund anzugeben, weshalb beide scheitern mußten. Charakteristisch als πρῶτον ψεῦδος beider ist die Unklarheit über das Verhältnis von essentia und existentia. Hierdurch wird das eine deutlich: Das Pro-

[1] Teil II und III sind erschienen im Philosophischen Anzeiger, 2. Jahrg. 1927/28, 3. Heft S. 253–324. [Jetzt in: Gesammelte Werke Bd. 9, Späte Schriften, hrsg. v. M. Frings, Bern u. München 1976; S. 185–241.]

blem hängt an einer zentralen Frage der allgemeinen Ontologie; nur daß Scheler merkwürdigerweise glaubte, dieses Problem sei entschieden, während hier gerade alle Problematik beginnt und nur beginnen kann, wenn das Grundproblem des Seins überhaupt aufgerollt wird. So eindeutig Scheler also die traditionellen Versuche des explizierten Problems zurückweist und auch den Grund ihres Scheiterns ungefähr sieht, so unbesehen übernimmt er doch aus der Tradition Thesen, die noch weniger begründet und zum Problem gemacht sind als die in der Erkenntnistheorie behandelten. Daß Scheler in der eigentlichen Sphäre des Problems gerade kein Problem mehr sah, ließ ihn denn auch, wie wir noch sehen werden, die zentrale Problemstellung in meinem Versuch verkennen.

Gleichwohl war unser Zusammentreffen nicht zufällig — zum Teil, weil ich selbst von Scheler gelernt habe, vor allem aber, weil beide Versuche aus der Phänomenologie erwachsen sind, und hier besonders aus dem Verständnis der *Intentionalität*. Aber gerade hier haben wir wieder einen Titel und Begriff, der so selbstverständlich ist, daß man nicht länger dabei verweilt und ihn schon im vorbereitenden Stadium für die Lösung des Problems nimmt, als sicheren Schlüssel zu allen Türen. Demgegenüber gilt es, das damit Gemeinte selbst zum Problem zu machen.

Wir geben eine knappe Orientierung über das Problem. Schon bei Aristoteles tritt die ›Bezogenheit‹ des Anschauens, Denkens, der νόησις, auf das νόημα heraus. Im 19. Jahrhundert rückt Franz Brentano den Begriff der Intentionalität in das Zentrum seiner »Psychologie vom empirischen Standpunkt« (1874). Vom empirischen Standpunkt — das ist wesentlich für die Art, wie das Problem hier gestellt wird. Sein methodisches Prinzip ist, das Psychische vor aller naturwissenschaftlichen Erklärung erst einmal zu Gesicht zu bringen. Das Charakteristische alles Psychischen ist die »intentionale Inexistenz des Gegenstandes«: Alles Psychische bezieht sich auf etwas. Gemäß der traditionellen Einteilung der Vermögen unterscheidet

Brentano drei Arten des Sichbeziehens-auf, drei aufeinander nicht zurückführbare Grundklassen des Psychischen: Vorstellung, Urteil und Interesse. Seine Absicht geht auf eine Klassifikation der psychischen Phänomene, der Begriff des Psychischen selbst aber bleibt unangetastet; die Intentionalität bleibt eine interne Angelegenheit der Psychologie und gewinnt keine grundsätzliche Bedeutung.

Aus dieser Enge hat Husserl mit seinem intentionalen Bewußtseinsbegriff in der ›V. Logischen Untersuchung‹ (Logische Untersuchungen Bd. 2) das Problem herausgelöst. Er bereitet ein neues Stadium vor, indem er zeigt, daß die Intentionalität das Wesen des Bewußtseins überhaupt, das Wesen der Vernunft als solcher bestimmt. Mit seiner Lehre von der immanenten Intentionalität der cogitationes stellt er zugleich den Zusammenhang mit den Grundfragen der neueren Philosophie seit Descartes her. Aber wie bei Brentano der Begriff der Seele selbst nicht angetastet wird, so wird auch bei Husserl, in seiner idealistischen Erkenntnistheorie, die Frage nach dem als Bewußtsein konstituierten Seienden nicht weiter gestellt. Die Einsicht in die Intentionalität geht nicht so weit, daß man zugleich sieht, daß das Erfassen dieser Struktur als Wesensstruktur des Daseins den ganzen Begriff des Menschen revolutionieren muß. Erst dann aber wird ihre zentrale philosophische Bedeutung deutlich. Scheler hat auf dem Boden seiner zunächst realistischen Position das Phänomen der Intentionalität aufgenommen, nicht so sehr als Bestimmung der Vernunft überhaupt, sondern als Strukturmoment der Akte, die wesenhaft einer Person zugehören. Indem er Intentionalität als Wesensmoment der Personalität faßte, hat er die entscheidende Bedeutung der Intentionalität selbst gesehen. Obwohl er sie nicht weiter zum Problem gemacht hat, gelang es ihm zufolge dieser Einsicht über die Alternative von Idealismus und Realismus hinauszusehen. Freilich hat er auch die Personalität metaphysisch nicht weiter zum Problem gemacht, sondern es dabei belassen, sie als Zentrum der intentionalen Akte aufzufassen.

Wenn das Sichbeziehen-auf, das der Titel Intentionalität meint, recht verstanden wird, dann darf es nicht als ein Charakter des Vorstellens genommen werden, welches Vorstellen seinerseits innerhalb des Psychischen bleibt, wie es nach Brentano scheinen konnte; sonst geraten wir in die Problemlage, eine Sphäre des Seelischen annehmen zu müssen, innerhalb derer Vorstellungen auftreten, die sich intentional auf Bilder richten, die auch zum Psychischen gehören; und dann stehen wir wie Brentano vor dem Problem: Wie verhält sich die psychische Sphäre zur physischen Sphäre? Doch die Intentionalität eines Wahrnehmens richtet sich nicht auf ein Bild in der Seele, das dann noch in Bezug zum Vorhandenen zu bringen wäre, sondern auf das Vorhandene selbst. Erst wenn wir diesen natürlichen Sinn der Intentionalität festhalten, haben wir die für einen sachgerechten Ansatz notwendige Basis. Man wendet ein, dann verschwände ja das Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung überhaupt. Gewiß — aber das ist ja gerade der Zweck des Intentionalitätsbegriffes, dieses Scheinproblem zu beseitigen.

Gleichwohl muß nun die Intentionalität selbst zum Problem werden. Sie ist zwar auf das Seiende selbst bezogen und in diesem Sinne eine ontisch transzendierende Verhaltung, aber sie konstituiert nicht ursprünglich diese Beziehung-auf, sondern diese ist fundiert im Sein-bei . . . Seiendem. Dieses Sein-bei ist nach seiner inneren Möglichkeit wiederum in der Existenz begründet. Damit werden die Grenzen der bisherigen Interpretation und Funktion des Intentionalitätsbegriffes sowie seine grundsätzliche Bedeutung sichtbar. Dieser Begriff bringt nicht nur eine Modifikation des traditionellen Bewußtseins- und Geistesbegriffes, sondern die radikale Fassung des darin gemeinten Phänomens in einer Ontologie des Daseins führt zu einer grundsätzlichen, ›universalen‹ Überwindung dieser Position. Von daher erweist sich der bisherige Begriff der Intentionalität als eine verengte Auffassung, sofern darunter ein Verhalten zu Vorhandenem verstanden wird. Hieraus erklärt

sich auch, daß man dazu neigt, die Selbsterfassung als eine nach innen gerichtete ontische Intentionalität zu nehmen. Ferner wird Intentionalität zufolge dieser Verengung primär als ›Meinen‹ gefaßt, Meinen dabei verstanden als indifferenter Charakter des Erkennens. So bekommt alles Sichrichten-auf primär den Charakter des Erkennens, z. B. bei Husserl, der die Grundstruktur alles intentionalen Verhaltens als νόησις kennzeichnet; so ist alle Intentionalität zunächst ein erkennendes Meinen, auf das sich dann andere Modi des Verhaltens zu Seiendem aufbauen. Erst Scheler hat deutlich gemacht, besonders in dem Aufsatz »Liebe und Erkenntnis«[2], daß die intentionalen Verhaltungen ganz verschieden sind, und daß z. B. Liebe und Haß sogar das Erkennen fundieren; Scheler nimmt hier Motive von Pascal und Augustinus auf.

Zum bisherigen Begriff der Intentionalität halten wir fest: Sie ist 1. nur eine ontische Transzendenz, sie betrifft 2. das existierende Verhalten zu Seiendem nur in einer bestimmten Einschränkung und kommt 3. nur in verengender theoretischer Fassung, als νόησις vor den Blick.

Der ganzen bisherigen Problematik der ›Beziehung‹ des ›Subjekt‹ zum ›Objekt‹ liegt undiskutiert zugrunde das Problem der *Transzendenz* — dieser Ausdruck zunächst ganz vulgär verstanden: Ein Seiendes (das Dasein) steigt hinüber zu einem anderen Seienden (Dasein oder Vorhandenes), so zwar, daß in diesem Transzendieren das, wozu das Dasein transzendiert, für es enthüllt ist in einem ganz weiten Sinne. Es galt zuerst, diesen nächsten Aspekt der Transzendenz, ihren vulgären Begriff zu fassen. Vulgäres Transzendenzphänomen heißt die Transzendenz, in der das Dasein sich wesenhaft unmittelbar bewegt. Gerade diese ist schwer zu sehen, wie sich in den bisherigen Erörterungen zeigte, und es bedarf hier der Unvor-

[2] [Jetzt in den Gesammelten Werken Bd. 6, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, hrsg. v. Maria Scheler, Bern u. München 2. Aufl. 1963; S. 77–98.]

eingenommenheit und Schärfe des Blickes. Die Vorarbeit dafür ist durch die Herausarbeitung der Intentionalitätsproblematik geleistet.

Demgegenüber ist es für eine radikale Problemstellung wesentlich, das ursprüngliche Phänomen der Transzendenz freizulegen. Dieses Transzendenzproblem ist nicht identisch mit dem der Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern in Ausmaß und Art ursprünglicher, es hängt unmittelbar zusammen mit dem Problem des Seins überhaupt. (Vgl. Sein und Zeit, §§ 12 und 13; und immer wieder, stufenweise ursprünglicher sichtbar gemacht, vgl. §§ 69 und 83.) Die Transzendenz des Daseins ist das zentrale Problem — in Absicht auf Klärung nicht der ›Erkenntnis‹, sondern des Daseins und seiner Existenz überhaupt, und dies wiederum in fundamental-ontologischer Absicht.

Das Transzendenzproblem überhaupt ist nicht identisch mit dem Problem der Intentionalität. Diese ist als ontische Transzendenz selbst nur möglich auf dem Grunde der ursprünglichen Transzendenz: dem *In-der-Welt-sein*. Diese Urtranszendenz ermöglicht jegliches intentionale Verhältnis zu Seiendem. Dieses Verhältnis aber geschieht dergestalt, daß im und für das Verhalten mit diesem Seiendes im ›Da‹ ist. Es gründet in einem vorgängigen Verstehen des Seins des Seienden. Dieses Seinsverständnis gewährt aber erst die Möglichkeit, daß sich Seiendes als Seiendes bekundet. Es trägt das Licht voran, in dessen Helligkeit Seiendes sich zeigen kann. Wenn demnach die ursprüngliche Transzendenz (das In-der-Welt-sein) die intentionale Beziehung ermöglicht, diese aber ontisch ist, und das Verhältnis zu Ontischem im Seinsverständnis gründet, dann muß zwischen ursprünglicher Transzendenz und Seinsverständnis überhaupt eine innere Verwandtschaft bestehen; ja am Ende sind sie ein und dasselbe.

Wir sahen früher (Abschn. a): Wahrsein als Enthüllendsein gehört zum Sein-bei ... Vorhandenem; ›Entdeckung‹ von Vorhandenem ist eine Grundform von Verhaltungen des Umganges. Das Wesen der Wahrheit im ganzen ist also nur als Transzendenzproblem überhaupt zu klären.

§ 10. Das Transzendenzproblem und das Problem von Sein und Zeit

Das Seinsverständnis bildet das Grundproblem der Metaphysik überhaupt. Was besagt ›Sein‹? ist die Grundfrage der Philosophie schlechthin. Die Problemstellung und ihre ›Wiederholung‹ in »Sein und Zeit« ist hier nicht darzustellen; statt dessen wollen wir sie von außen her in Leitsätzen exponieren und so das ›Transzendenzproblem‹ fixieren.

a) Zunächst eine allgemeine Kennzeichnung: Den Ansatz des Problems bildet die Fundamentalontologie als Analytik der Existenz des Daseins. Diese Analytik geschieht in fundamentalontologischer Absicht und einzig in dieser; von da her sind Ansatz, Durchführung, Grenze und die Art der Konkretion bestimmter Phänomene geregelt. Aus der Seinsart des Daseins, die primär Existenz ist, ist das Seinsverständnis ans Licht zu bringen. Diese Seinsverfassung des Daseins ist von der Art, daß darin die innere Möglichkeit des zum Dasein wesenhaft gehörigen Seinsverständnisses aufweisbar wird. Daher geht es nicht um Anthropologie und nicht um Ethik, sondern um dieses Seiende in seinem Sein überhaupt — und darum um eine vorbereitende Analytik; die Metaphysik des Daseins selbst steht noch nicht im Zentrum.

b) Die Leitsätze:

1. Für das Seiende, das Thema der Analytik ist, wurde nicht der Titel ›Mensch‹, sondern der neutrale Titel *›das Dasein‹* gewählt. Damit ist das Seiende bezeichnet, dem seine eigene Weise zu sein in einem bestimmten Sinne ungleichgültig ist.

2. Die eigentümliche *Neutralität* des Titels ›das Dasein‹ ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seienden vor aller

faktischen Konkretion durchzuführen ist. Diese Neutralität besagt auch, daß das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist. Aber diese Geschlechtslosigkeit ist nicht die Indifferenz des leeren Nichtigen, die schwache Negativität eines indifferenten ontischen Nichts. Das Dasein in seiner Neutralität ist nicht indifferent Niemand und Jeder, sondern die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens.

3. Die Neutralität ist nicht die Nichtigkeit einer Abstraktion, sondern gerade die Mächtigkeit des *Ursprunges*, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt.

4. Dieses neutrale Dasein ist nie das Existierende; es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkretion. Aber das neutrale Dasein ist wohl der Urquell der inneren Möglichkeit, der in jedem Existieren quillt und die Existenz innerlich ermöglicht. Die Analytik spricht immer nur im Dasein vom Dasein der Existierenden, aber nicht zum Dasein der Existenzen; letzteres wäre widersinnig, weil man nur zum Existierenden sprechen kann. Die Analytik des Daseins liegt also vor aller Prophetie und weltanschaulichen Verkündigung; sie ist auch nicht Weisheit, diese ist nur in der Struktur der Metaphysik angelegt. Gegen diese Analytik als ein ›System des Daseins‹ steht das Vorurteil der Lebensphilosophie. Es entspringt der Angst vor dem Begriff, es zeugt vom Unverständnis des Begriffes und der ›Systematik‹ als gedanklicher und gleichwohl geschichtlicher Architektonik.

5. Dieses neutrale Dasein ist daher auch nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontische isolierte Individuum. Nicht die Egoität des Einzelnen rückt ins Zentrum aller Problematik. Doch ist der Wesensbestand des Daseins, in seiner Existenz zu sich selbst zu gehören, mit in den Ansatz aufzunehmen. Der Ansatz in der Neutralität bedeutet zwar eine eigentümliche Isolierung des Menschen, aber nicht in faktisch existenziellem Sinne, als wäre der Philosophierende das Zentrum der Welt, sondern sie ist die *metaphysische Isolierung* des Menschen.

6. Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit. Die metaphysische Neutralität des innerlichst isolierten Menschen als Dasein ist nicht das leere Abstraktum aus dem Ontischen, ein Weder-noch, sondern das eigentlich Konkrete des Ursprunges, das Noch-nicht der faktischen Zerstreutheit. Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig. — Zersplitterung, Zerspaltung, das klingt zunächst negativ, (so wie ›Zerstörung‹), mit diesen negierenden Begriffen verknüpft sich, ontisch genommen, sofort das Bedeutungsmoment des Unwertigen. Hier aber handelt es sich um etwas anderes: um die Kennzeichnung der Mannigfaltigung (nicht ›Mannigfaltigkeit‹), die je in jedem vereinzelten faktischen Dasein als solchem liegt; nicht etwa um die Vorstellung, daß ein großes Urwesen in seiner Einfachheit ontisch zerspaltet wird in viele Einzelne, sondern um die Aufhellung der inneren Möglichkeit der Vermannigfaltigung, die, wie wir noch genauer sehen werden, in jedem Dasein selbst liegt, und für die die Leiblichkeit einen Organisationsfaktor darstellt. Die Mannigfaltigkeit ist aber auch nicht bloße formale Mehrheit von Bestimmtheiten, sondern Mannigfaltigkeit gehört zum Sein selbst. Mit anderen Worten: zum Wesen des Daseins überhaupt gehört seinem metaphysisch neutralen Begriff nach schon eine ursprüngliche *Streuung*, die in einer ganz bestimmten Hinsicht *Zerstreuung* ist. Hierzu ein roher Hinweis: Das Dasein verhält sich als existierendes nie je nur zu einem Objekt, und wenn, dann nur in der Weise des Absehens von zuvor und zugleich immer mitterscheinenden anderen Seienden. Diese Mannigfaltigung geschieht nicht dadurch, daß es mehrere Objekte gibt, sondern umgekehrt. Das gilt auch für das Verhalten zu ihm selbst, und zwar gemäß der Struktur der Geschichtlichkeit im weitesten Sinne, sofern Dasein als Erstreckung geschieht. Eine andere wesentliche Möglichkeit der faktischen Zerstreuung des Da-

seins ist seine Räumlichkeit. Das Phänomen der Zerstreuung des Daseins in den Raum hinein zeigt sich z. B. darin, daß alle Sprachen primär durch Raumbedeutungen bestimmt sind. Dieses Phänomen kann freilich erst aufgeklärt werden, wenn das metaphysische Problem des Raumes gestellt wird, das erst nach Durchlaufen des Problems der Zeitlichkeit sichtbar wird (radikal: Metontologie der Räumlichkeit; vgl. Anhang).

7. Diese zum metaphysischen Wesen des neutralen Daseins gehörige transzendentale Zerstreuung — als die bindende Possibilität seiner je faktischen existenziellen Zersplitterung und Zerspaltung —, diese Zerstreuung gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins: der *Geworfenheit*.

8. Diese metaphysisch zu nehmende geworfene Zerstreuung in Mannigfaltiges ist die Voraussetzung dafür, daß z. B. das Dasein als je faktisches sich tragen lassen kann vom Seienden, das es nicht ist, mit dem es sich aber zunächst gerade aufgrund der Zerstreuung identifiziert. Das Dasein kann sich z. B. tragen lassen von dem, was wir in ganz weitem Sinne Natur nennen. Nur was seinem Wesen nach geworfen und befangen in etwas ist, kann sich davon tragen und umfangen lassen. Dies gilt auch für das Aufgehen des primitiven, des mythischen Daseins in der Natur. Das mythische Dasein in seiner Getragenheit hat die Eigentümlichkeit, sich seiner selbst nicht bewußt zu sein hinsichtlich seiner Seinsart (womit nicht gesagt ist, daß ihm ein Selbstbewußtsein fehlt). Es gehört aber wieder zum Wesen der faktischen Zerstreuung, daß die Geworfenheit und Befangenheit sich selbst zutiefst verborgen bleibt, und gerade dadurch die Einfachheit und ›Sorg-losigkeit‹ eines absoluten Getragenseins in das Dasein kommt.

9. Die wesenhaft geworfene Zerstreuung des noch ganz neutral verstandenen Daseins bekundet sich unter anderem darin, daß das Dasein *Mitsein* mit Dasein ist. Dieses Mitsein mit . . . entsteht nicht aufgrund eines faktischen Zusammendaseins, es erklärt sich nicht nur auf dem Grunde eines vermeintlich ursprünglicheren gattungshaften Seins der geschlechtlich gespaltenen leiblichen Wesen, sondern dieses gattungshafte Zusammenstreben und die gattungshafte Einigung hat zur metaphysischen Voraussetzung die Zerstreuung des Daseins als solchen, d. h. das Mitsein überhaupt. Aber nie und nimmer läßt sich dieser metaphysische Grundcharakter des Daseins aus der gattungshaften Organisation, aus dem Miteinanderleben herleiten. Sondern die je faktische Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit erklärt nur — und auch das nur in den Grenzen der wesenhaften Zufälligkeit aller Erklärung —, inwiefern das Mitsein eines faktischen Daseins gerade in diese bestimmte faktische Richtung gedrängt wird, worin andere Möglichkeiten abgeblendet werden oder verschlossen bleiben.

10. Das Mitsein als eigentliches Existenzverhältnis ist nur so möglich, daß jeder Mitexistierende je eigentlich er selbst sein kann und ist. Diese Freiheit des Miteinander aber setzt die Möglichkeit der Selbstbestimmung eines Seienden vom Charakter des Daseins überhaupt voraus, und es ist ein Problem, wie das Dasein als wesenhaft freies in der Freiheit des faktisch gebundenen Miteinanderseins existieren kann. Sofern das Mitsein eine metaphysische Grundbestimmung der Zerstreuung ist, zeigt sich hier an, daß diese selbst letztlich in der Freiheit des Daseins überhaupt gründet: Das metaphysische Grundwesen des metaphysisch isolierten Daseins zentriert in der *Freiheit*. Aber wie ist der Freiheitsbegriff metaphysisch zu fassen? Er scheint zu leer und zu einfach. Doch ontische Unerklärbarkeit schließt nicht ontologisch-metaphysisches Verstehen aus! Freiheit ist der Titel für zentrale Probleme (Un-abhängigkeit, Bindung, Regelung, Maßstab), davon einige bei der Klärung des Weltbegriffes (§ 11c) zu berühren sind.

In Thesen ist so gesagt, wovon die Analytik des Daseins handelt. Es bedarf noch zweier weiterer Leitsätze, um zu verdeutlichen, wie diese Analytik sich vollzieht.

11. Diese Metaphysik des Daseins, zunächst als Analytik, ist nur zu gewinnen im freien Entwurf der Seinsverfassung selbst. Weil das Dasein je als es selbst existiert und das Selbst-

sein wie das Existieren je nur ist in seinem Vollzug, deshalb muß gerade der Entwurf der ontologischen Grundverfassung des Daseins je aus der Konstruktion einer extremsten Möglichkeit eines eigentlichen und ganzen Seinkönnens des Daseins entspringen. Die Richtung des Entwurfes geht auf das Dasein als Ganzes und auf die Grundbestimmungen seiner Ganzheit, obwohl es ontisch je nur als Existierendes ist. Anders gewendet: die Gewinnung der metaphysischen Neutralität und Isolierung des Daseins überhaupt ist nur möglich auf dem Grunde extremen existenziellen *Einsatzes* des Entwerfenden selbst.

Dieser Einsatz ist notwendig und wesentlich für den metaphysischen Entwurf, für die Metaphysik überhaupt, ist aber gerade deshalb als einzelnes existenzielles Verhalten nicht maßgebend und unverbindlich innerhalb der mannigfachen konkreten Möglichkeiten des je faktischen Existierens. Denn gerade der metaphysische Entwurf selbst enthüllt die wesenhafte Endlichkeit der Existenz des Daseins, die existenziell nur verstanden wird in der Unwesentlichkeit des Selbst, die konkret nur wird — wie sich metaphysisch begründen läßt — durch den Dienst und im Dienst des je möglichen Ganzen; das sich im metaphysischen Fragen in einer ganz eigenen Weise offenbart. Inwiefern gleichwohl in dem metaphysischen Entwurf und dem existenziellen Einsatz des Philosophierenden auch eine existenzielle Leitung, und zwar eine indirekte liegt, das ist ein eigenes Problem.

12. Im Hinblick auf die metaphysische Neutralität und Isolierung des Daseins muß nun gerade die ontologische Interpretation seiner Strukturen konkret sein; die Neutralität ist keineswegs identisch mit der Unbestimmtheit eines vagen Begriffes von einem Bewußtsein überhaupt; die echte metaphysische Allgemeinheit schließt die *Konkretion* nicht aus, sondern ist in einer Hinsicht das Konkreteste, wie schon Hegel gesehen, wenngleich übersteigert hat. Die Konkretion der Analyse der Daseinsphänomene, die dem metaphysischen Entwurf des Daseins Richtung und Gehalt geben, verleitet aber

nun leicht dazu, diese konkreten Daseinsphänomene erstens für sich zu nehmen und sie zweitens in ihrer extremen, fundamentalontologisch bedingten Fassung auf der verkehrten Seite als existenzielle zu verabsolutieren. Je radikaler der existenzielle Einsatz, um so konkreter der ontologisch-metaphysische Entwurf; je konkreter aber diese Interpretation des Daseins, um so leichter das prinzipielle Mißverständnis, der existenzielle Einsatz sei als solcher das Wesentliche und Einzige, während er doch sich selbst gerade im Entwurf in seiner jeweiligen personalen Belanglosigkeit offenbart.

Der existenzielle Einsatz der Fundamentalontologie führt mit sich den Schein eines extrem individualistischen, radikalen Atheismus — das ist die weltanschauliche Deutung, nach der man greift. Doch ist zu prüfen, ob sie zu Recht besteht, und wenn, welchen metaphysischen, fundamentalontologischen Sinn sie hat. Gleichwohl darf man nicht aus dem Blick verlieren, daß mit einer solchen fundamentalontologischen Klärung noch nichts entschieden wird, vielmehr ja gerade gezeigt werden soll, daß so nichts entscheidbar ist; dennoch besteht auch immer die faktische Notwendigkeit der ›Voraussetzung‹ einer faktischen Situation.

Diese Leitsätze sollen kurz andeuten, welche Absicht einer Analytik des Daseins zugrunde liegt und wessen sie in der Durchführung bedarf. Die Grundabsicht dieser Analytik ist der Aufweis der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses und das heißt zugleich der Transzendenz.

Warum ist aber nun die vorbereitende Analytik des Daseins in Absicht auf die Enthüllung der Possibilität des Seinsverständnisses eine Herausstellung der *Zeitlichkeit* des Daseins? Warum bewegt sich der metaphysische Entwurf des Daseins in Richtung auf die Zeit und deren radikale Interpretation? Etwa weil gerade die Relativitätstheorie von der Zeit bzw. dem Prinzip einer objektiven Zeitmessung handelt? Oder etwa weil Bergson und in seinem Gefolge Spengler von der Zeit handeln? Oder weil Husserl die Phänomenologie des inneren

Zeitbewußtseins bearbeitet hat; oder weil Kierkegaard von der Zeitlichkeit im christlichen Sinne spricht, im Unterschied von der Ewigkeit; oder etwa weil Dilthey die Geschichtlichkeit des Daseins zentral sieht, und Geschichtlichkeit mit Zeit zusammenhängt? Also wäre die Analytik des Daseins auf Zeit hin entworfen, weil man sich dachte, daß es sich ganz gut ausmacht, wenn man die Genannten zusammenschmelzt? Kurz, weil man sich einfallen lassen kann, diese verschiedenen Behandlungen des Zeitproblems zusammenzumischen und, wie die Phrase lautet, ›zu Ende zu denken‹? Es ist allzusehr die Vorstellung des kleinen Moritz von der Philosophie, die meint, aus fünf Autoren werde ein sechster gemacht; (ich habe mich schon mit Kierkegaard auseinandergesetzt, als es noch keine dialektische Literatur gab, und mit Dilthey, als es noch unanständig war, ihn in einem philosophischen Seminar zu nennen). Überdies hat es mit dem sogenannten Zu-Ende-denken seine eigene Bewandtnis. Um etwas zu Ende zu denken, und gar Kierkegaard, Husserl, Bergson und Dilthey zusammengenommen, muß man erst zuvor dieses Ende haben, woraufhin man zu Ende denken soll; und es bleibt immer noch die Frage: warum gerade die Genannten?

Die Analytik des Daseins als Zeitlichkeit im Hinblick auf die Enthüllung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses ist vielmehr von nichts anderem als dem Sachverhalt dieses Grundproblems der Metaphysik bestimmt, genauer: von der Grundeinsicht, daß das Seinsverständnis in einem ursprünglichen, aber zunächst völlig dunklen und rätselhaften Zusammenhang mit der Zeit steht.

Wenn so erst die Analytik der Zeitlichkeit ihre Direktion aus dem metaphysischen Grundproblem gewonnen hat, kann die bisherige Interpretation der Zeit von Aristoteles über Augustinus bis zu Bergson in ihrem entscheidenden Gehalt gehoben und angeeignet werden, und es wäre eine merkwürdige Naivität, sich dieser Hilfen entschlagen zu wollen, seien sie auch nur indirekt, wie die, die bei Aristoteles zu finden ist,

der jede nachkommende Zeitproblematik bestimmt hat, nicht zuletzt die Bergsons.

Warum aber steht Zeit mit Seinsverständnis in Zusammenhang? Das liegt nicht am Tage. Und doch gibt es — weil nichts Zugängliches schlechthin verborgen ist, sonst wäre es endlichem Dasein eben nicht zugänglich — auch für und auf diesen Zusammenhang Hinweisungen. Bevor wir diesen nachgehen, schicken wir eine Erinnerung voraus, die uns zu einer schärferen Fassung der Problematik des Seinsverständnisses dient.

Schon früh hat Parmenides die Korrelation zwischen εἶναι und νοεῖν erkannt und fixiert: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fragm. 3). Freilich gilt es hier zunächst, Mißverständnisse zu beseitigen. Im 19. Jahrhundert gibt es Versuche, diesen Satz für unterschiedliche erkenntnistheoretische Auffassungen in Anspruch zu nehmen. Man sah in ihm z. B. ein ›erstes Aufleuchten des Idealismus‹, so als habe Parmenides gemeint: das Subjekt ist dasjenige, was Seiendes als Seiendes erst setzt, oder als habe er so gedacht, wie man Kant versteht: die Gegenstände richten sich nach der Erkenntnis. All dies enthält einen gewissen Kern von Wahrheit, insofern bei Parmenides zum erstenmal zur Sprache kommt, daß Sein subjektsbezogen ist. Doch hier ist gerade folgendes wesentlich: Das dem νοεῖν korrelierende εἶναι ist zwar noch nicht klar unterschieden vom ὄν, aber das bedeutet gewiß nicht, daß das ὄν nur insofern Seiendes wäre, als es verursacht und hervorgebracht wäre durch ein νοεῖν; gemeint ist nicht kausale ontische Abhängigkeit oder ›Setzung‹. Ebenso voreilig, wie von ontischer Verursachung zu sprechen, wäre es, bei Parmenides das sogenannte kritizistische Vorurteil zu suchen, d. h. ein erkenntnistheoretisches Motiv im Sinne der Kopernikanischen Wendung, was überdies auf einem Mißverständnis Kants beruht.

In Opposition zu derartigen Interpretationen weist man darauf hin, daß es in der ganzen antiken Philosophie keinen solchen Idealismus gibt. Dazu ist freilich zu sagen, daß die Interpretation des Parmenideischen Gedankens als ›Realismus‹

ebenso unhaltbar ist, denn es handelt sich hier nicht um eine Stellungnahme zum Verhältnis des Seienden überhaupt zum seienden Subjekt, sondern um ein erstes Aufdämmern des eigentlichen metaphysischen Problems des Seins überhaupt. Es geht nicht darum, ob das Subjekt das Seiende setzt oder ob es sich als Erkennendes nach dem Seienden richtet, sondern darum, in welcher Weise der Mensch überhaupt so etwas wie Sein versteht. Gerade wer erkenntnistheoretisch nicht idealistisch denkt, glaubt sich, besonders heute, in Überlegenheit gegenüber dem sogenannten Kritizismus und glaubt so, der Sachwalter der mittelalterlichen und antiken Tradition zu sein, während er nur die Kehrseite des Idealismus darstellt, d. h. auch erkenntnistheoretisch denkt und gar nicht, ja noch weniger das Problem zu fassen vermag.

Wenn man also überhaupt etwas begreift vom Grundproblem der antiken Philosophie und diese hinreichend ursprünglich in ihrer Wurzel faßt, dann kann es sich überhaupt nicht um Stellungnahmen und Standpunkte im Sinne von Realismus oder Idealismus handeln, und zwar jetzt nicht nur deshalb nicht, weil sie als erkenntnistheoretische Fragestellungen beide gleich unhaltbar sind, sondern weil es sich im Grundproblem (dem Sein) noch gar nicht um Erkenntnistheorie handelt, und dieses jedem Erkenntnisproblem vorausliegt. Um das zu sehen, muß man freilich die Grundprobleme der antiken Metaphysik wirklich erfaßt haben und konkret durchblicken.

Eine leichter zugängliche Überlegung im »Theaetet« (185a ff.) zeigt, wie Plato die These des Parmenides über νοεῖν und εἶναι ausbildet als das Problem des Verhältnisses des Seins zur Seele, ψυχή. Sokrates erklärt dort dem Theaitetos: Das Sein, die Andersheit, die Selbigkeit, die Gleichheit, dies alles vermagst du weder durch das Hören noch das Sehen zu fassen. Und doch sagst du ›sie sind‹, obwohl du das nicht siehst und nicht hörst. Wenn du sagst ›salzig‹, weißt du, an welches Vermögen, nämlich den Geschmack, du dich halten mußt. Für das Sein hingegen sind keine Organe des Körpers zu finden, sondern die Seele scheint mir durch sich selbst all das in den Blick zu nehmen, was wir von allem, sofern es ist, aussagen. — Hier zeigt sich: alle Seinsbestimmungen primärer Art gewinnen wir nicht durch leibliche Organe, sondern die Seele selbst, rein aus sich, bezieht sich gemäß ihrer inneren Freiheit auf das Sein. — Die Seele streckt sich selbst von sich selbst her selbst aus gegen das Sein, d. h. die Seele ist es rein für sich, die in der Weise der ἐπόρεξις so etwas wie Sein versteht.

Für den Ansatz des Parmenides und seine Ausbildung in der griechischen Philosophie halten wir fest: Das ὄν wird 1. nicht ontisch abgeleitet vom νοεῖν oder λέγειν (diese sind vielmehr ein δηλοῦν, ein Offenbarmachen). Es handelt sich 2. nicht um eine erkenntnistheoretische These über eine Umkehrung des Maßstabsverhältnisses im Erkennen. Beide Mißdeutungen beruhen metaphysisch auf der Subjekt-Objekt-Beziehung und nehmen das Problem zu leicht. Wie auch der Beleg aus dem »Theaetet« zeigte, geht es vielmehr um das freilich nur erst anfängliche Seinsproblem, und dieses ist orientiert auf das ›Subjekt‹ als ψυχή. Wobei das, was wir Subjektivität nennen, noch schwankend ist. Zudem müssen wir scheiden, was von ihr unter Titeln wie νοεῖν, νοῦς, λόγος, ψυχή, νόησις und ὄρεξις ausdrücklich bewußt und erkannt ist; wie sie aber gleichwohl noch anders fungiert, in τέχνη und πρᾶξις, — auch das ist erkannt, obzwar nicht in seiner ontologischen Funktion. Positiv hat sich für das Problem des Seins ergeben, daß irgendein besonderer Zusammenhang zwischen Sein und Subjektivität (Dasein) besteht.

Nach dieser Vorerinnerung können wir den Hinweisungen auf den Zusammenhang von Zeit und Seinsverständnis nachgehen. Es gibt eine mehr äußerliche (a) und eine schon mehr in das Zentrum des Problems weisende (b).

a) Im Hinblick auf Zeit wird das Sein in folgende Seinsregionen eingeteilt: 1. das Innerzeitige (Natur und Geschichte), 2. das Außerzeitige und 3. das Überzeitige, die beiden letzteren als das Unzeitige.

Man kann einwenden: dieser Hinweis beweist aber ebensosehr und noch mehr, daß Seiendes, das außerzeitige und überzeitige, ohne die Zeit, daß gerade nicht alles Seiende ›in der Zeit‹ ist. Allerdings! Aber die Frage ist, ob damit der Zeitbezug des Seienden erschöpft ist. Denn es gilt zu sehen, daß die Frage eine ganz andere ist — nicht: ob Seiendes in der Zeit ist oder nicht, sondern: ob das Sein des Seienden im Hinblick auf Zeit verstanden wird. Und da ergibt sich: das Außer- und Überzeitige ist zwar ontisch gemeint als nicht in der Zeit, aber dieses ›Un-zeitige‹ ist eben doch nur ein bestimmter Modus der Beziehung auf Zeit, so wie unbewegliche Ruhe ein Modus von Bewegung ist, nur daß hier noch ein radikaleres Verhältnis besteht. Mithin bedarf es der Aufklärung, warum und wie diese Beziehung möglich ist, und mit welcher inneren Notwendigkeit schon das vulgäre Verständnis des Seins des Seienden auf die Zeit zurückgeht. Ferner: der in Frage stehende Zeitbezug ist nicht erschöpft, ja überhaupt nicht getroffen durch Zeit im Sinne von Innerzeitigkeit. Dieses Seinsverständnis ist selbst der Aufklärung bedürftig. Auch Seiendes, das nicht ›in der Zeit‹ ist, und gerade dieses, wird bezüglich seines Seins nur verstehbar auf dem Grunde der Zeit; hierzu aber ist Zeit radikaler zu fassen. Sein wird verstanden aus einem Zeitbezug, aber das Problem dieses Bezuges von Sein und Zeit ist das ›und‹.

b) Unsere Frage ist, inwiefern schon ein Zusammenhang zwischen Sein und Zeit gesehen wurde. Nach der ersten ganz rohen Hinweisung folgen wir jetzt einer zweiten[1], die in sich eine doppelte (α, β) ist.

α) Der terminologische Titel für das Sein des Seienden, der freilich ebenso oft für das Seiende selbst gebraucht wird, ist: οὐσία: Seiend-heit. Sie ist das, was das Seiende als Seiendes, das ὄν ᾗ ὄν, das Sein ausmacht. Und zwar hat οὐσία selbst

[1] Vgl. auch in dem Kölner Vortrag: Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins, gehalten am 26. Jan. 1927.

eine doppelte Bedeutung, die nicht zufällig ist, und die bei Aristoteles erst scharf heraustritt, aber bei Plato überall schon festgestellt werden kann:

Οὐσία ist Sein im Sinne des modus existendi, des Vorhandenseins. Z. B. »Theaetet«, 155e 4 ff.: εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἁπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει . . . diejenigen, die glauben, nichts sei vorhanden, als was sie mit Händen greifen können; alles andere gehöre nicht in den Bezirk der οὐσία, des Vorhandenseins.

Οὐσία ist Sein im Sinne des modus essendi: Was-sein, Wasgehalt, Wesen, das, was etwas zu dem macht, was es ist — mag es ›existieren‹ oder nicht. Die lateinische Übersetzung essentia (seit Boëthius) trifft daher nicht das griechische οὐσία; dieses ist reicher, es bedeutet auch existentia. Aristoteles will beide Bedeutungen geben, indem er unterscheidet: die πρώτη οὐσία, dieses Seiende, so wie es existiert, das Daß-sein, und die δευτέρα οὐσία, das Was-sein, das Wesen.

Beide Grundbedeutungen sind auf Zeit orientiert. Existentia: dasjenige ›existiert‹ eigentlich, Sein qua existentia bekundet sich in dem, was ἀεὶ ὄν, was immer ist und niemals, in keinem Jetzt, nicht ist, was ›jederzeit da‹ ist. Essentia bedeutet das Was, die ἰδέα, dasjenige, das jedes Seiende im vorhinein als Seiendes bestimmt und daher, als ὄντως ὄν, erst recht ἀεὶ ὄν ist. Der Zeitbezug wird nicht nur sichtbar an diesem Charakter des *ständigen Dauerns*, des ἀεί, sondern noch ursprünglicher, wenngleich noch mehr verhüllt, an einem anderen.

Οὐσία, der Titel für Seiendes und sein Sein (Was und Daß in einem) ist auch ein ontischer Titel, und zwar gerade für das, was im alltäglichen Dasein des Menschen immer verfügbar ist: die Gebrauchsdinge, Haus und Hof, Vermögen, Besitz, das, was im alltäglichen Gebrauch jederzeit zur Hand ist, das zunächst und zumeist immer Anwesende. Die zeithafte Bedeutung von οὐσία tritt in dieser vorphilosophischen Bedeutung noch deutlicher heraus. Das in diesem Sinne Gegenwärtige ist

nicht nur und nicht so sehr ἀεί, sondern in jedem Jetzt *gegenwärtig* — Gegenwart aber als Zeitcharakter im Sinne der *Anwesenheit*. Οὐσία ist oft nur eine Verkürzung für παρουσία, Anwesenheit. Das παρά als Titel für das Anwesendsein-bei, für die ständige Gegenwart von etwas in nächster Nähe, kommt in allen ontologischen Hauptproblemen Platos vor.

Seiendes ist das immer Anwesende — in ständiger Anwesenheit. *Beständigkeit* und *Anwesenheit* besitzen Zeitcharakter in einem zunächst problematischen Sinne. (Vergleichen wir damit die früher erwähnten Wendungen bei Thomas: intuitus praesens, omne praesentialiter subjectum, esse Dei als actus purus, so zeigt sich im Prinzip derselbe Seinsbegriff.)

β) Aber noch in einer anderen Hinsicht kam der Bezug von Sein und Zeit an den Tag — wenngleich er nicht zum Problem wurde, sondern nur hingenommen wurde. Von dem, was das Seiende als Seiendes bestimmt, vom Sein (als ἰδέα und γένος) wird in der antiken Ontologie (Aristoteles) gesagt es sei πρότερον als das Seiende, und zwar ein πρότερον eigener Art; als πρότερον φύσει wird es unterschieden von dem πρότερον γνώσει, dem πρότερον πρὸς ἡμάς. Sein ist früher als das Seiende; dieses ›früher als‹, das dem Sein zugesprochen wird, ist eine auszeichnende ›Bestimmung‹, sie betrifft nicht die γνῶσις als die Ordnung des Erfassens von Seiendem. Sein ist früher als, ist das wesenhaft ›Frühere‹, es ist von früher her, in der Sprache der späteren Ontologie: *a priori*. Alles ontologische Fragen ist ein Fragen nach dem und ein Bestimmen des ›Apriori‹.

›Früher als‹, das ist doch offenbar eine Zeitbestimmung: Kein Früher ohne Zeit. Früher als jedes mögliche ›Früher als‹ ist aber die Zeit! Mithin: wenn Sein πρότερον, a priori ist, dann steht es in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Zeit. Allerdings, was hier ›früher‹, d. h. was Zeit besagt, bleibt dunkel — und völlig rätselhaft, wenn man mit dem vulgären Zeitbegriff auszukommen versucht. Man sieht sofort, daß das

nicht geht; das wurde ja sogar schon von den Griechen abgelehnt durch die genannte Unterscheidung.

Das Sein ist πρότερον nicht als πρότερον πρὸς ἡμάς, nicht in dem Sinne, daß es als solches von uns früher erkannt wäre als das Seiende. Vielmehr erfassen wir zunächst immer Seiendes, und zumeist bleibt es dabei, ohne daß wir das Sein als solches erfassen. In der Ordnung des Erfaßtwerdens ist demnach das Sein nicht das Frühere, sondern das Späteste. Und doch ist es ein Früher φύσει (daher gibt es Seiendes als Objekt), es ist von sich her früher. Was das heißt, ist freilich dunkel und zweideutig; das alles ist ontologisch bzw. metontologisch ungeklärt und wird daher ontisch verstanden. Doch Sein ist nicht, obzwar es als ὄντως ὄν eingestuft wird, ein Seiendes. Das Früher besagt auch nicht ein Früher-vorhandensein des Seins als eines in gewisser Weise Seienden vor anderen Seienden. Das Früher gehört demnach weder in die Ordnung des Erfaßtseins, noch in die Ordnung des Vorhandenseins, es ist weder logisch, noch ontisch früher, es ist keines von beidem. Und doch!

Wir sagten des öfteren schon: Sein ist bei allem Erfassen von Seiendem im vorhinein schon verstanden, das vorgängige Seinsverständnis gibt gleichsam allem Erfassen von Seiendem Licht. ›Im vorhinein schon‹, ›vorgängig‹ — ist das nicht das Früher? Gewiß! Aber wir sagten doch auch, das Früher betreffe nicht die Ordnung des Erfassens — und jetzt sprechen wir von dem vorgängigen Seinsverständnis, einem Verstehen im vorhinein; das πρότερον der οὐσία, der ἰδέα ist doch nicht ein πρότερον γνώσει. Aber wohl zu beachten ist: γνῶσις bedeutet hier immer Erkennen von Seiendem, und die Ablehnung dieses πρότερον besagt recht verstanden nur negativ: Sein ist nicht das Seiende, und sein Erfaßtwerden liegt nicht in der Ordnung des Erfassens des Seienden. So ist am Ende das Sein sehr wohl früher bezüglich des Erfaßtseins in einem weiten Sinne, vor allem Erfassen des Seienden. Und am Ende gibt sich das Sein in einer Weise, die von der Erfassung von Seien-

dem total verschieden ist. Das Sein gibt sich ›*an sich*‹ in einem ursprünglichen Sinne — es ist πρότερον φύσει und πρὸς ἡμᾶς; nur recht verstanden, nicht als ein Ontisches unter anderen. Das Sein ist das einzige ›An-sich‹ und das echte — daher die Originarität des Seinsverständnisses, d. h. (wie sich zeigen wird) die Freiheit.

Das Sein ist früher, weder ontisch noch logisch, sondern früher in einem ursprünglichen Sinne, der vor beidem liegt, vor beidem je in verschiedener Weise, — es ist weder ontisch noch logisch früher, sondern ontologisch. Aber dies ist das Problem. D. h. es ist eben Problem, wie Sein ›früher‹ ist, wie es sich ursprünglich qua Sein zur Zeit verhält. Sein und Zeit, das ist das Grundproblem! Und solange dieses nicht gestellt bzw. relativ gelöst ist, bleibt eben der Gebrauch des Titels ›Apriori‹ ohne Recht und Ausweisung, und ebenso die Rede vom Aposteriori, sowie der Unterschied überhaupt.

Sein ist das Frühere in einem dunklen Sinn. In gewisser Weise leuchtet er auf, wenn wir auf anderes hinweisen, was vor allem Plato sah in seiner Lehre von der ἀνάμνησις. Sein ist das, woran wir uns wieder erinnern, was wir uns als etwas geben lassen, das wir dabei als solches verstehen, was sich uns schon und immer schon gegeben hat; was nie fremd, sondern immer bekannt, ›unser‹ ist. Sein ist demnach solches, was wir immer schon verstehen und woran wir uns nur wieder zu erinnern brauchen, um es als solches zu nehmen. Sein erfassend erfassen wir nichts Neues, sondern ein im Grunde Bekanntes, d. h. solches, in dessen Verstehen wir immer schon existieren, indem wir uns zu dem verhalten, was wir jetzt das Seiende nennen. Diese Wiedererinnerung betrifft das Sein und offenbart demnach eine ursprüngliche Zeitbezogenheit des Seins: immer schon da und doch immer nur im Wiederzurückkommen darauf erfaßt. Das ist nicht die vulgäre Erinnerung an ontisch Geschehenes, an Seiendes, sondern die *metaphysische Erinnerung*, in der sich jene ursprüngliche Zeitbezogenheit von Sein bekundet. In dieser metaphysischen Erinnerung versteht sich der Mensch in seinem eigentlichen Wesen: als das Seiende, das Sein versteht und auf dem Grunde dieses Verstehens sich zu Seiendem verhält.

Nach Plato (Phaidros 249b 5 — c 6) kann ein Lebendes, das nie die Wahrheit gesehen hat, nie die Gestalt eines Menschen annehmen. Denn der Mensch muß seiner Seinsart entsprechend in der Weise verstehen und wissen, daß er dabei das von ihm Gewußte anspricht mit Bezug auf sein Sein (κατ' εἶδος λέγειν). Der Mensch kann nur Wahrheit über etwas haben, indem er Seiendes in seinem Sein versteht. Das Verstehen des Seins ist eine Wiedererinnerung an jenes, was unsere Seele vormals schon sah; vormals nämlich, als sie noch zusammenwanderte mit Gott und über das hinaussah, was wir jetzt das Seiende nennen. Plato sieht im Phänomen der Wiedererinnerung einen Bezug des Seinsverstehens zur Zeit, vermag sich diesen aber nur durch einen Mythos deutlich zu machen.

Soweit die Hinweisungen auf einen Zusammenhang des Seinsproblems mit der Zeit.

Nun ist aber das Seinsproblem das Grundproblem der Philosophie überhaupt, und im engsten Zusammenhang mit ihm steht das leitende Problem der Transzendenz, darauf uns die Frage nach dem Wesen des Grundes und dem Wesenszusammenhang von Grund und Wahrheit geführt hat, gemäß unserem Thema: Logik als Metaphysik der Wahrheit am Leitfaden des Problems des Grundes. Wenn so das Seinsproblem überhaupt und für unsere Frage im besonderen schlechthin zentral ist, wenn ferner dieser Bezug von Sein und Zeit besteht, wenn aber schließlich dieser Bezug bislang verhüllt blieb und wie etwas Selbstverständliches hingenommen wurde, dann gilt es dieses zentrale Problem des Seins und seines Bezuges zur Zeit wirklich zu stellen, und das besagt: Das zentrale Problem muß im Hinblick auf seine grundsätzliche Bedeutung für die Philosophie als solche 1. radikal und 2. universal gestellt und ausgearbeitet werden.

1. Die *Radikalisierung* des Seinsproblems. Angedeutet hat sich eine Beziehung zwischen εἶναι und ψυχή und zwischen εἶναι und χρόνος, sowie in der ἀνάμνησις zwischen ψυχή und χρόνος. Der Bezug zwischen Sein und Seele ist ursprünglicher zu fassen, ebenso der zwischen Sein und Zeit, — das heißt aber den Bezug zwischen Seele und Zeit aufhellen.

Sein und Seele: Das heißt zeigen, wie in dem, was Seele besagt, bzw. in dem Seienden, dessen Sein gerade primär durch Seele gekennzeichnet ist, Seinsverständnis liegt; dazu bedarf es einer ursprünglichen und angemessenen Interpretation des Daseins. Weil sie in Absicht auf die Seinsfrage überhaupt unternommen wird, deshalb ist auch diese Interpretation metaphysisch, ontologisch, d. h. es kommt darauf an, die spezifische Eigenart des Seins des Daseins ans Licht zu bringen, um daraus sichtbar zu machen, wie gerade dieses bei seiner Eigenart dergleichen wie Seinsverständnis in sich schließt. Bei dem Versuch einer ontologisch ursprünglichen und angemessenen Interpretation des Daseins zeigt sich aber, daß die Tradition dieses Seiende metaphysisch gerade nicht ursprünglich und angemessen und erst recht nicht im Zusammenhang des Grundproblems interpretierte, und zwar nicht aus Nachlässigkeit und Unvermögen, sondern aus Gründen, die im Wesen der Genesis des Seinsverständnisses selbst liegen.

Ontologisch ursprüngliche Interpretation des Daseins, das bedeutet zugleich aber eine ursprüngliche Interpretation der Zeit. Auch diese wird wie etwas Vorhandenes, nämlich — gemäß dem traditionellen Zeitbegriff — aus dem Jetzt ausgelegt.

Es gilt mithin, ebensosehr wie von Dasein eine ursprüngliche Interpretation von Zeit in Angriff zu nehmen, d. h. eine ursprüngliche Aufhellung des Zusammenhanges beider. Daß Zeit ἐν τῇ ψυχῇ, in anima ist, ist eine alte Einsicht (vgl. Aristoteles und Augustinus). Aber Zeit wird als Vorhandenes angesehen, das in der Seele irgendwie vorhanden ist. Das ist noch bei Kant (als Problem des Zusammenhanges von Zeit und

Ich denke) und bei den Nachfolgern völlig ungeklärt. Neuerdings hat Bergson den Begriff der Zeit ursprünglicher zu fassen gesucht. Die Verwobenheit der Zeit in das Bewußtsein hat er deutlicher gemacht als alle Früheren. Aber das Wesentliche bleibt bei ihm unentschieden, ja wird nicht einmal Problem. Er entwickelt seine Zeitinterpretation auf dem Boden des traditionellen Bewußtseinsbegriffes, der res cogitans des Descartes. Das metaphysische Grundproblem des ursprünglichen Zusammenhanges zwischen Dasein und Zeitlichkeit wird nicht gestellt und noch weniger das Seinsproblem überhaupt, dafür das erstgenannte die Vorbereitung sein soll.

Wenn aber Sein ursprünglichen Bezug zur Zeit hat, und wenn Seinsverständnis ursprünglich zum Wesen des Daseins, zu seiner inneren Möglichkeit gehört, dann muß die Zeit diese innere Möglichkeit des Daseins mitbestimmen; d. h. es gilt, und zwar in Absicht auf das Seinsproblem und geführt von ihm, die Zeitlichkeit als die Grundverfassung des Daseins nachzuweisen. Hierdurch wandelt sich aber der Zeitbegriff selbst. Hieraus erwächst nun eine ursprüngliche Grundstellung zur Geschichte der Metaphysik überhaupt. Wir hörten: Sein — das Apriori. Wenn Apriori ein Grundcharakter des Seins, und wenn Apriori eine Zeitbestimmung ist, Zeit aber mit Sein zusammenhängt, so zwar, daß das Seinsverständnis in der Zeitlichkeit des Daseins verwurzelt ist, dann besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Apriori und Zeitlichkeit, d. h. der Seinsverfassung des Daseins, der Subjektivität des Subjektes. Dann ist es am Ende kein beliebiges idealistisches Vorurteil, wie man heute gern verkündet, daß das Apriori-Problem bei Plato und Aristoteles ebenso wie bei Descartes, Leibniz, Kant und dem deutschen Idealismus aufs engste mit dem Subjektsproblem verschlungen ist, mag der Zusammenhang bislang noch so dunkel sein.

2. Die *Universalisierung* des Seinsproblems. Auch hierin ist das Problem heute fremd geworden und wird sogar noch fremd gemacht durch eine Bewegung, die scheinbar die Onto-

logie und Metaphysik erneuert. Es ist ein weit verbreitetes, aus dem Kantianismus herkommendes Mißverständnis der Ontologie, zu meinen, wenn ein ontologisches Problem gestellt werde, dann entscheide man sich erkenntnistheoretisch für den Realismus, denn dieser lasse doch das An-sich-Seiende gelten.

Das heutige Interesse an Ontologie wurde vor allem durch die Phänomenologie geweckt. Aber auch Husserl und Scheler, und die übrigen erst recht, haben die Tragweite der Ontologie nicht gesehen. Auch hier versteht man, wie überall heute, etwa bei Rickert, unter Ontologie eine Betrachtung, die das An-sich-sein der Dinge in ihrer sogenannten Unabhängigkeit vom Subjekt zum Problem macht. Die Frage nach der Subjektivität soll keine solche der Ontologie sein, sondern in die Erkenntnistheorie gehören. Ontologie soll besagen: Betonung des Objektes, nachdem bisher nur das Subjekt gegolten habe. In diesem Sinne wird die Ontologie mit der erkenntnistheoretischen Position des Realismus — im Gegensatz zum Idealismus — zusammengebracht. Die Ontologie müsse möglichst vom Subjekt absehen, — während umgekehrt die Grundnotwendigkeit darin besteht, die Subjektivität zum Problem zu machen. Dagegen gilt im heutigen Verständnis Ontologie erstens nicht als Wissenschaft vom Sein, sondern vom Seienden, und zwar zweitens von den Objekten, der Natur im weitesten Sinne.

In der Erneuerung der Ontologie sieht man eine Rückkehr zur mittelalterlichen realistischen Scholastik und zu Aristoteles, wobei dieser als verkappter Kirchenvater erscheint. In diesem Sinne sucht man auch bei Kant das ontologische Motiv auf. Bei Scheler, N. Hartmann und Heimsoeth wird die Vorstellung wach, bei Kant gebe es neben seinen erkenntnistheoretisch-idealistischen Überlegungen solche von sogenannt ontologisch-realistischem Charakter, Tendenzen, auch die objektive Welt noch bestehen zu lassen. Diese Vorstellung von Ontologie ist widersinnig und weder Aristotelisch noch Kantisch.

Gerade das, was die vermeintlich ontologische Auslegung Kants als Erkenntnistheorie gelten läßt, ist die eigentliche Ontologie; Metaphysik ist nicht gegen die Erkenntnistheorie anzusetzen. Es ist vielmehr notwendig, herauszustellen, daß die Analytik der »Kritik der reinen Vernunft« der erste Versuch seit Plato und Aristoteles ist, Ontologie wirklich zum philosophischen Problem zu machen. Ein solches Unterfangen aber hält man für unmöglich, weil ja Kant Kritizist sei, d. h. die kantianische Meinung habe, die Erkenntnis richte sich nicht nach dem Gegenstand, sondern dieser nach der Erkenntnis.

Das ontologische Problem hat primär ganz und gar nichts zu tun mit dem berüchtigten Pseudoproblem der Realität der Außenwelt und der Unabhängigkeit des An-sich-Seienden vom erfassenden Subjekt. Vielmehr besteht das ontologische Problem gerade darin, zu sehen, daß diese sogenannte Erkenntnis-Frage gar nicht gestellt werden kann, wenn nicht geklärt ist, was An-sich-sein des Vorhandenen besagt. Das aber ist als Problem nicht einmal zu stellen, geschweige denn zu lösen, wenn ungeklärt ist, wie die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt gestellt werden muß.

Aber diese Zurückweisung eines weitverbreiteten Irrtums, der alles sogenannte Interesse für Metaphysik von Grund aus unfruchtbar macht, bleibt nur negativ. Die Universalisierung des Seinsproblems positiv zu entwickeln, heißt zeigen, welche unter sich zusammenhängenden Grundfragen die Seinsfrage überhaupt in sich schließt. Was ist mit dem einfachen Titel ›Sein‹ an Grundproblemen gemeint, wenn nach Sein und Zeit gefragt wird?

Das ontologische Grundproblem ist nicht nur nicht identisch mit der Frage nach der ›Realität‹ der Außenwelt, sondern dieses Problem setzt ein echtes ontologisches voraus: die Aufklärung der Weise des Daßseins der Dinge und ihrer regionalen Verfassung. Indessen, das Dasein der materiellen Dinge der Natur ist ja nicht das einzige, auch Geschichte ist, Kunstwerke sind. Natur ist in verschiedenen Weisen: Raum und

Zahl, Leben, das menschliche Dasein selbst. Es gibt eine Mannigfaltigkeit von modi existendi, und diese sind zugleich je solche von Seiendem bestimmter Sachhaltigkeit, bestimmten Wasseins. Der Titel ›Sein‹ ist in dieser Weite, daß er alle möglichen Regionen umspannt, gemeint. Das Problem der regionalen Mannigfaltigkeit des Seins aber schließt in sich, gerade wenn es universal gestellt wird, die Frage nach der Einheit dieses allgemeinen Titels ›Sein‹, nach der Weise der Abwandlung der allgemeinen Bedeutung ›Sein‹ zu den verschiedenen regionalen Bedeutungen. Das ist das Problem der *Einheit der Seinsidee und ihrer regionalen Abwandlungen.* — Bedeutet die Einheit des Seins Allgemeinheit in anderer Form und Motivierung? Das Problem ist jedenfalls die Einheit und Allgemeinheit der Idee des Seins überhaupt. Eben dieses Problem hat schon Aristoteles gestellt, wenn auch nicht gelöst. Das Wesentliche ist überall, wie die Universalität des Seinsbegriffes gefaßt ist.

Aber die regionale Mannigfaltigkeit ist nur eine Hinsicht, nach der das Seinsproblem von vornherein universalisiert sein muß. Wir hörten bereits gelegentlich der Klärung der Bedeutung von οὐσία, daß Sein ebenso besagt Daßsein überhaupt und Wassein. Diese Gliederung des Seins wird seit der Antike hingenommen. Man arbeitet mit ihr als etwas Selbstverständlichem, ohne je zu fragen: Wo liegt die innere Möglichkeit für diese Gliederung der Idee des Seins überhaupt, wo ist ihr Ursprung? Warum ist jegliches Etwas, was ist, mag es seiner Sachhaltigkeit nach sein was immer, je durch ein Wassein und mögliches Daßsein bestimmt? Denn auch das formale Etwas, davon wir sagen, daß es keine bestimmte Sachhaltigkeit aufweist, ist eben dadurch ausgezeichnet, daß ihm eine bestimmte Sachhaltigkeit fehlt. (Auf das Problem des Formalen ist hier nicht einzugehen.)

Sein meint nicht nur die Mannigfaltigkeit der Regionen und deren zugehörige modi existendi und essendi, sondern meint diese Idee Sein hinsichtlich ihrer wesentlichen Gliederung in

existentia und essentia. Diese Gliederung ist ein Grundproblem der Ontologie — das Problem der *Grundartikulation des Seins.*

Bisher haben wir zwei Grundprobleme angeführt, die das Sein selbst betreffen, ohne zu beachten, daß Sein, ebenso wie es je in essentia und existentia artikuliert und wie es je regionalisiert ist, so überhaupt immer Sein von Seiendem ist. Sein ist überhaupt und in jeder Bedeutung Sein von Seiendem. Sein ist vom Seienden unterschieden — und überhaupt nur dieser Unterschied, diese Unterschiedsmöglichkeit gewährt ein Verstehen von Sein. Anders gewendet: im Verstehen von Sein liegt das Vollziehen dieses Unterscheidens von Sein und Seiendem. Dieser Unterschied ist es, der allererst so etwas wie Ontologie ermöglicht. Daher nennen wir diesen so etwas wie Seinsverständnis erst ermöglichenden Unterschied die *ontologische Differenz.*

Wir gebrauchen absichtlich diesen indifferenten Ausdruck ›Unterschied‹, weil eben Problem ist, in welcher Weise dieses Unterschiedene, Sein und Seiendes, verschieden oder gar geschieden ist. Und es wird klar, daß sich mit dem Problem der ontologischen Differenz das ursprüngliche Seinsproblem und das Zentrum der Seinsfrage aufdrängt. Überflüssig zu bemerken, daß diese ontologische Differenz wiederum in der ganzen Weite der genannten Probleme der Grundartikulation und der Regionalisierung genommen werden muß.

Aufs engste verschlungen mit diesem Problem der ontologischen Differenz und mit den anderen genannten ist dasjenige, dem wir jetzt ständig schon, nur gleichsam aus der Gegenrichtung zustreben: der innere Zusammenhang von Sein und Wahrheit, der Wahrheitscharakter des Seins. Zur Logik als Metaphysik gehört die Frage nach dem ursprünglichen Zusammenhang von Wahrheit und Sein, das Problem des *veritativen Charakters von Sein.*

Der allgemeine Titel ›Sein‹ umschließt diese vier Grundprobleme: 1. die ontologische Differenz, 2. die Grundartiku-

lation des Seins, 3. den veritativen Charakter des Seins, 4. die Regionalität des Seins und die Einheit der Idee des Seins.

Das Problem des Seins ist demnach als zentrales, universales und radikales deutlich gemacht. Wir haben einen Einblick in das, was es besagt, nach der inneren Möglichkeit von so etwas wie Seinsverständnis überhaupt zu fragen, welches Seinsverständnis die Wesensauszeichnung der menschlichen Existenz ist. Wir sahen nun aber bei der Kennzeichnung der vulgär verstandenen, der ontischen Transzendenz, wie sie in der Intentionalität liegt, daß das Verhalten zu Seiendem, das ontische Verhalten, Seinsverständnis voraussetzt, das heißt: daß die ontische Transzendenz noch selbst gegründet ist in der ursprünglichen, in der Urtranszendenz, die somit Bezug hat zum Seinsverständnis. Die Problematik bezüglich dieses Problems ist jetzt gezeigt, und das besagt rückläufig: Das Transzendenzproblem und somit das Wahrheitsproblem und damit das Problem des Grundes sind nur zu stellen in der Problemdimension, die das Seinsproblem überhaupt vorzeichnet. Mit anderen Worten: das Transzendenzproblem ist ebenso universal und radikal wie das Seinsproblem überhaupt zu stellen. Es ist demnach kein Problem, das auf die Beziehung des Subjekts zu den von ihm unabhängigen Dingen eingeschränkt wäre, und nicht eine Frage nach einer bestimmten Region von Seiendem. Man darf aber auch nicht Halt machen bzw. anfangen bei einer irgendwie vom Himmel gefallenen Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern wie für das Seinsproblem überhaupt ist für die Transzendenz die Subjektivität des Subjekts selbst die zentrale Frage.

Hierzu drei Thesen:

1. Seiendes ist an ihm selbst das Seiende, was es ist und wie es ist, auch wenn z. B. Dasein nicht existiert.

2. Sein ›ist‹ nicht, sondern Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert. — Im Wesen der Existenz liegt Transzendenz, d. h. Geben von Welt vor allem und für alles Sein zu und bei innerweltlichem Seiendem.

3. Nur sofern das existierende Dasein sich selbst so etwas wie Sein gibt, kann sich das Seiende in seinem An-sich bekunden, d. h. kann zugleich und überhaupt die erste These verstanden und erkannt werden.

NB. Weil das Sein nicht ist und daher nie und nimmer etwas am Seienden Mit-seiendes ist, hat die Frage, was das Sein am An-sich-Seienden sei, gar keinen Sinn und kein Recht. Man könnte aber noch fragen, was dem Sein, (das nicht ist, sondern) das es ›nur‹ gibt, am Seienden entspreche? Sein gibt sich ursprünglich und an sich, wenn es sein Seiendes zugänglich macht. Und bezüglich dieses Seienden kann nicht noch an sich nach dessen Sein an sich gefragt werden. Wir erkennen immer nur Seiendes, aber nie seiendes Sein. Dies wird erst deutlich von der Transzendenz und der ontologischen Differenz her.

Damit ist erreicht, was wir im ersten Abschnitt des zweiten Hauptstückes gewinnen wollten: die Freilegung der Problemdimension für das Problem des Grundes, — es ist keine andere als die des Fragebezirks einer zentralen Fragerichtung der Metaphysik überhaupt. Bevor wir zum zweiten Abschnitt übergehen und das Problem des Grundes nun selbst innerhalb der gewonnenen Problemdimension entwickeln, soll noch kurz, gleichsam in einem Anhang, diese Problemdimension und die Art ihrer Ausarbeitung näher gekennzeichnet werden. Wir bezeichnen diese Problemdimension und ihre Erörterung als Fundamentalontologie.

ANHANG
Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentalontologie

Wir verstehen unter Fundamentalontologie die Grundlegung der Ontologie überhaupt. Dazu gehört: 1. die aufweisende Begründung der inneren Möglichkeit der Seinsfrage als des Grundproblems der Metaphysik — die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit; 2. die Auseinanderlegung der in der Seinsfrage beschlossenen Grundprobleme — die temporale Exposition des Seinsproblems; 3. die Entwicklung des Selbstverständnisses dieser Problematik, ihre Aufgabe und Grenze — der Umschlag.

Für das Folgende und im Zusammenhang dieser Vorlesung muß eine ganz allgemeine Kennzeichnung genügen. Es geht darum, daß Fundamentalontologie nicht zu eng und nicht zu einseitig aufgefaßt wird. Leitende Fragen sind hierbei: Warum ist die Fundamentalontologie im Ansatz eine existenziale Analytik? Was besagt hier ›Existenz‹? Und inwiefern erfährt erst die existenziale Analytik als metaphysische Historie und ›Humanitas‹ aus dem vollen Begriff der Metaphysik ihren Sinn?

Mit dieser Fundamentalontologie und durch sie ergreifen wir nur, und zwar in einer bestimmten Hinsicht, das innere und verborgene Leben der Grundbewegung der abendländischen Philosophie. Wir sahen mehrfach, wie die Grundzüge dieser Problematik sich von Anfang an bekunden. Und es gilt, sie möglichst faßbar ans Licht zu bringen und nicht in der Gleichgültigkeit liegen zu lassen; und zwar nicht deshalb, weil diese Probleme früher und immer schon angerührt wurden, nicht wegen ihres hohen Alters, das ihnen eine gewisse Würde gibt, sondern umgekehrt, weil die Fundamentalontologie Probleme faßt, die in ihrer Problematik selbst zur Existenz der

Menschen gehören, zum metaphysischen Wesen des Daseins, wie es uns sichtbar wird; und nur deshalb und gerade deshalb traten diese Probleme im Anfang der abendländischen Philosophie in der bestimmten, konkreten Gestalt ans Licht.

Die Fundamentalontologie ist immer nur eine Wiederholung dieses Alten, Frühen. Dieses aber überliefert sich uns selbst in der Wiederholung nur dann, wenn wir ihm die Möglichkeit geben, sich zu verwandeln. Denn das verlangen diese Probleme selbst ihrem Wesen nach. Dies alles hat, wie auszuführen ist, seinen Grund in der Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses. Und es ist charakteristisch, daß die Tradition, d. h. die veräußerlichte Weitergabe dem Problem gerade versagt, in der Wiederholung sich zu verwandeln. Die Tradition gibt feste Sätze und Meinungen, feste Weisen des Fragens und Erörterns weiter. Diese äußerliche Tradition der Meinungen und freischwebenden Standpunkte nennt man jetzt die ›Problemgeschichte‹. Und weil diese äußerliche Tradition und ihre Behandlung in der Philosophiehistorie den Problemen das Leben und das heißt die Verwandlung versagt und sie zu ersticken sucht, deshalb gilt ihr der Kampf.

Nicht die Antike soll überwunden werden — wenn überhaupt in dieser Hinsicht ›Kritik‹ am Platze ist (was nicht primär, aber doch mit jeder Situation gefordert ist) —, sondern die schlechten Sachwalter derselben sollen bekämpft werden. Aber das geschieht allein dadurch, daß wir uns anstrengen, diesen Grundproblemen, d. h. der im Dasein selbst liegenden metaphysica naturalis, eine Gelegenheit zur Verwandlung zu verschaffen. Das verstehe ich unter Destruktion der Tradition. Es geht nicht darum, mit diesen zwei Jahrtausenden aufzuräumen und sich selbst an die Stelle zu setzen.

Aber so entschlossen wir uns wieder zurückfinden müssen in die einfache Wucht der zentralen, in ihrer Universalität und Radikalität gefaßten Probleme, so verhängnisvoll irrig wäre es, wollte man gerade diese Probleme verabsolutieren und sie

so in ihrer wesentlichen Funktion zunichte machen. Wir Menschen neigen — nicht erst heute und nicht zufällig — dazu, einmal das Zentrale der Philosophie zu verkennen zugunsten des Interessanten oder gerade Naheliegenden, oder aber dazu, wenn dieses Zentrale gefaßt ist, es kurzerhand und ebenso blindlings zu verabsolutieren, ein bestimmtes mögliches Stadium der Ursprungsproblematik zu fixieren und zu einer ewigen Aufgabe zu machen, statt die Möglichkeit neuer Ursprünge zu zeitigen und vorzubereiten. Dazu bedarf es nicht des Voraussehens dieser, sondern, aufgrund der Endlichkeit des Daseins, gerade nur immer der Arbeit an faktischen Möglichkeiten. Weil das Philosophieren wesentlich Sache der Endlichkeit ist, muß jede Konkretion der faktischen Philosophie auch diesem Faktischen zum Opfer fallen.

Die eigentümliche Kurzatmigkeit des Fragens und Denkens ist zwar nicht zu beseitigen, aber es bedarf unserer Anstrengung, ihr nicht unversehens zum Opfer zu fallen. Wir vermögen zum einen nur selten, den inneren Duktus einer Problematik im ganzen zu durchlaufen und in Lebendigkeit und Verwandlungsfähigkeit zu erhalten, oder wenn wir das noch vermögen, dann haben wir wieder nicht die Kraft, ganz neu Atem zu holen für andere gleichwesentliche Möglichkeiten. Oder, wenn das möglich ist, dann ist die entsprechende Ausarbeitung schwieriger, weil die Ablösung vom Früheren im Grunde eine innere Unmöglichkeit ist. So bleibt das jeweilige Aufbrechen der Horizonte; das Wesentliche ist immer der Zukunft überlassen, als das eigentliche Erbe. Nicht aber ist das Wesentliche, was widerlegbar ist und was der Zeitgeist diskutiert. (Wenn Kant nur der gewesen wäre, als welchen ihn die Zeitgenossen faßten, die ihn schlecht und recht widerlegten, dann wäre es freilich schlecht um ihn bestellt.)

Die Endlichkeit der Philosophie besteht nicht darin, daß sie an Grenzen stößt und nicht weiter kann, sondern darin, daß sie in der Einfachheit ihrer zentralen Problematik einen Reichtum birgt, der je wieder ein neues Wachwerden fordert.

Was die Fundamentalontologie angeht, ist vor allem zu beachten, daß gerade die Radikalität und Universalität dieser zentralen Problematik und sie allein dazu führt, einzusehen, daß diese Probleme zwar zentral, aber eben deshalb in ihrer Wesentlichkeit nie die einzigen sind. Anders gesagt: die Fundamentalontologie erschöpft nicht den Begriff der Metaphysik.

Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist, liegt in der Fundamentalontologie latent die Tendenz zu einer ursprünglichen metaphysischen Verwandlung, die erst möglich wird, wenn Sein in seiner vollen Problematik verstanden ist. Die innere Notwendigkeit, daß Ontologie dahin zurückschlägt, von wo sie ausgegangen war, kann man am Urphänomen der menschlichen Existenz deutlich machen: daß das Seiende ›Mensch‹ Sein versteht; in dem Verstehen von Sein liegt zugleich der Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht. Mit anderen Worten: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist.

Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer μεταβολή. Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie*. Und hier im Bezirk des metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen).

Das Seiende haben auch die positiven Wissenschaften zum Thema, aber die Metontologie ist nicht eine summarische Ontik im Sinne einer Allgemeinwissenschaft, die die Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften zu einem sogenannten Welt-

bild empirisch zusammenstellt, um dann daraus eine Welt- und Lebensanschauung abzuleiten. Dergleichen ist in gewisser Weise im vorwissenschaftlichen Dasein lebendig, obzwar dies doch noch eine andere Struktur hat; die Möglichkeit und Struktur der natürlichen Welt-anschauung ist ein eigenes Problem. Daß man eine Summierung der ontischen Erkenntnisse immer wieder versucht und das als ›induktive Metaphysik‹ ausgibt, deutet auf ein Problem, das sich in der Geschichte notwendig immer wieder vordrängt.

Metontologie ist nur auf dem Grunde und in der Perspektive der radikalen ontologischen Problematik und einig mit dieser möglich; gerade die Radikalisierung der Fundamentalontologie treibt den genannten Umschlag der Ontologie aus dieser selbst hervor. Was wir hier durch ›Disziplinen‹ scheinbar trennen und mit Titeln versehen, ist eines — so wie eben die ontologische Differenz ein oder das Urphänomen der menschlichen Existenz ist! Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen.

Es wäre äußerlich und Pedanterie, zu meinen, nachdem die Fundamentalontologie als Disziplin gefunden sei, würde als Ergänzung eine weitere mit einem neuen Titel daneben gesetzt. Nicht nur das, die Fundamentalontologie ist auch keine feste Disziplin, die nun, nachdem das Kind den Namen hat, ein für allemal einen bisher leeren Platz in einem vermeintlichen System der Philosophie besetzt halten sollte, und die jetzt nur noch ergänzt und ausgebaut werden müßte, um (wie sich das der Laie oder der Positivismus vorstellt) in einigen Jahrzehnten die Philosophie zu einem glücklichen Ende zu bringen. Zudem ist jener ›Platz‹ in jeder Philosophie besetzt, und zwar jeweils verwandelt.

Man darf nicht Pedanterie einer Schematik mit der Strenge des Fragens zusammenwerfen und muß sich klar sein, daß wir in der Analytik uns nur dessen bemächtigen, was in jedem

analytischen Ansatz schon zugrunde liegt als ursprüngliche Einheit und Ganzheit, als Synthesis, die wir zuvor nicht ausdrücklich vollzogen haben, sondern die gleichsam an und mit uns immer schon, sofern wir existieren, vollzogen ist.

Wir bedürfen nicht nur der Analytik überhaupt, sondern müssen immer gleichsam die Täuschung gebären, als sei die jeweilige Aufgabe die schlechthin einzige und notwendige. Nur wer diese Existierkunst versteht, das jeweilig Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein, nur der versteht endliche Existenz und kann hoffen, in dieser etwas zu vollbringen. Diese Existierkunst ist nicht die Selbstreflexion, die eine unbeteiligte Jagd ist, um Motive und Komplexe aufzustöbern, aus denen man sich eine Beruhigung und einen Dispens vom Handeln verschafft, sondern sie ist einzig die Klarheit des Handelns selbst, die Jagd nach echten Möglichkeiten.

Es ergab sich: das Grundproblem der Metaphysik verlangt in seiner Radikalisierung und Universalisierung eine Interpretation des Daseins auf Zeitlichkeit, aus welcher selbst die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses und somit der Ontologie erhellen soll — aber nicht, damit diese innere Möglichkeit lediglich gewußt werde, verstanden ist sie vielmehr nur im Vollbringen, d. h. in der Ausarbeitung der (in den vier Hauptproblemen vorgestellten) Grundproblematik selbst. Dieses Ganze der Grundlegung und Ausarbeitung der Ontologie ist die Fundamentalontologie; sie ist 1. Analytik des Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins. Diese temporale Analytik ist aber zugleich die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie.

Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik. Aber darin kommt nur zum Ausdruck die Verwandlung des einen Grundproblems der Philosophie selbst, das schon oben und in der Einleitung berührt wurde mit dem Doppelbegriff von Philosophie als πρώτη φιλοσοφία und θεολογία. Und dies ist nur die jeweilige Konkretion der ontologischen Differenz, d. h. die Konkretion des Vollzuges des Seinsverständnisses. Mit anderen Worten: Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz.

Es bedurfte dieser notwendig allgemein gehaltenen kurzen Hinweisung auf die Idee und Funktion der Fundamentalontologie, um sowohl die Weite des Problemhorizontes zu sehen als auch zugleich den schmalen Pfad nicht aus den Augen zu verlieren, auf dem wir uns notwendig in der konkreten Behandlung des folgenden Problems bewegen müssen.

ZWEITER ABSCHNITT
Das Problem des Grundes

§ 11. Die Transzendenz des Daseins

a) Zum Begriff der Transzendenz

Wir fragen nach dem Wesen des Grundes, d. h. nach der inneren Möglichkeit von so etwas wie Grund überhaupt. Die Exposition dieser Frage führte zu der Einsicht, daß sie gestellt und beantwortet nur werden kann in der Dimension des Seinsproblems überhaupt. Die Stationen des Rückganges in diese Dimension sind angezeigt durch die Titel: Grund, Satz vom Grunde, Denkgesetz, Urteil, Aussage, Wahrheit, intentionales Verhalten, ontische Transzendenz, ontologische Transzendenz, Ontologie, Seinsproblem überhaupt, Metaphysik.

Der Ansatz der konkreten Betrachtung des Problems des Grundes liegt beim Seinsproblem überhaupt; dieses wird aber vorbereitet durch die Analytik des Daseins, und diese erschließt als ein Grundphänomen die Transzendenz. Um nun nicht den ganzen Weg von Anfang zu machen, setzen wir beim Problem der Transzendenz ein, behandeln es aber nicht nur und primär in Absicht auf die Analytik des Daseins, die Fundamentalontologie, sondern mit Bezug auf das Problem des Grundes. Nach dem bisher Gesagten wird es so liegen, daß wir bei der hinreichenden Interpretation der Transzendenz gleichsam von selbst auf das Phänomen und Wesen des Grundes stoßen werden.

Nun gilt es, die vorgegebene Problemperspektive zwar festzuhalten, aber gleichwohl abzublenden, um den unterscheidenden Blick auf das Phänomen der Transzendenz zu konzentrieren. Was ist die allgemeine Bedeutung dieses Wortes, was besagt der Wortbegriff und was der philosophische Terminus?

Wir gehen aus vom Wortbegriff und suchen zunächst die Bedeutungen zu fixieren, in denen der Ausdruck ›Transzendenz‹ gebraucht wird. Die Wortbedeutung kommt von *transcendere*: übersteigen, überschreiten, hinüberschreiten zu. Daher bedeutet *Transzendenz:* der Überschritt, das Überschreiten, und das *Transzendente* bezeichnet das, wohin der Überschritt gemacht wird, was, um zugänglich und faßbar zu sein, einen Überschritt fordert, das Jenseitige, das Gegenüber; schließlich das *Transzendierende:* dasjenige, das den Überschritt vollzieht. Also umfaßt die Wortbedeutung: 1. ein Handeln im weitesten Sinne, ein Tun; 2. in formaler Hinsicht eine Relation: den Überschritt zu . . ., und zwar von . . . her; und 3. etwas, was da überschritten wird, eine Grenze, Schranke, Kluft, ein ›Dazwischenliegendes‹. Das ist zunächst nur eine allgemeine Klärung dessen, was im allgemeinen Vorstellungsbereich liegt, wenn wir die Bedeutung ›Transzendenz‹ verstehen.

Jetzt gilt es, den terminologischen Gebrauch des Wortes in der Philosophie zu kennzeichnen. Wir brauchen nicht auf alle Spielarten einzugehen; es genügen zwei Hauptbedeutungen, auf die alle zurücklaufen; und zwar halten wir uns an den Begriff des *Transzendenten* und charakterisieren seine philosophische Bedeutung mit Rücksicht auf die entscheidenden Gegenbegriffe. Dieser Terminus bedeutet: 1. das Transzendente im Unterschied vom *Immanenten;* 2. das Transzendente im Unterschied vom *Kontingenten.*

Ad 1.: das Transzendente im Unterschied zum Immanenten. Dieses ist das Inbleibende, gemeint ist: was im Subjekt, innerhalb der Seele, des Bewußtseins verbleibt, — das Transzendente ist dann, was nicht darin verbleibt, sondern was draußen ist: das *außerhalb* der Seele und des Bewußtseins Liegende. Was so außerhalb der Schranken und der Umfassungsmauer des Bewußtseins liegt, hat also, wenn man vom innersten Hof dieses Bewußtseins aus spricht, die Umfassungsmauer überstiegen und steht draußen. Sofern nun aber dieses

Bewußtsein erkennt, bezieht es sich auf das Außerhalb, und so ist das Transzendente qua Außerhalbvorhandenes zugleich das *Gegenüberliegende.*

Das Subjekt wird hier gleichsam als eine Kapsel vorgestellt, mit einem Inneren, einer Kapselwand und einem Außerhalb ihrer. Freilich wird nicht die grobe Meinung vertreten, das Bewußtsein sei in der Tat eine Kapsel, aber was in der Analogie wesentlich ist und was eben zu diesem Begriff des Transzendenten gehört: eine Schranke zwischen Innen und Außen muß überschritten werden. D. h.: das Innere ist zunächst und eigentlich eben eingeschränkt durch die Schranke und muß sie erst durchbrechen, es muß erst die *Einschränkung entschränken.*

Die Transzendenz selbst gilt dann als die Beziehung, die irgendwie den Verkehr zwischen dem Inneren der Kapsel und dem Äußeren durch ein Überspringen oder Durchdringen der Kapselwand aufrechterhält. So entsteht das Problem, die Möglichkeit dieses Verkehrs zu erklären. Man sucht sie entweder kausal zu erklären, psychologisch oder physiologisch; oder indem man irgendwie die Intentionalität zu Hilfe ruft; oder aber man hält dieses Unternehmen für aussichtslos, man bleibt in der Kapsel drin und versucht innerhalb derselben zu erklären, wie das zu verstehen sei, was sich da angeblich von einem Außerhalbseienden in den Vorstellungen hereinbringt.

Hierbei wird je ein anderer Immanenzstandpunkt eingenommen, und entsprechend variiert auch der Begriff des Bewußtseins. Aber wie immer und wo immer das Transzendenzproblem gestellt wird, in ausdrücklicher oder unausdrücklicher Orientierung am Gegenbegriff der Immanenz, da liegt im Prinzip die genannte Kapsel-Vorstellung vom Subjekt, vom Dasein zugrunde. Ohne diese wird ja das Problem des Überschrittes einer Schranke und Grenze sinnlos! Und es wird schon deutlich, daß das Problem der Transzendenz davon abhängt, wie man die Subjektivität des Subjekts, d. h. die Grundverfassung des Daseins bestimmt. Hat diese Kapsel-Vorstellung

von vornherein überhaupt ein Recht oder nicht? Wenn aber nicht, warum ist sie so hartnäckig da?

Anders gewendet: es zeigt sich schon, die Transzendenz ist nicht eine Bestimmung, die ich einem Subjekt überdies noch zuweise, sondern die Frage wird sein, ob nicht allererst und gerade durch die rechtverstandene Transzendenz das Wesen der Subjektivität faßbar wird.

Aufgrund des gekennzeichneten Transzendenzbegriffes, der die Immanenz zum Gegenbegriff hat, wird allererst das möglich, was man Erkenntnistheorie nennt. Wir nennen diesen Transzendenzbegriff daher den *erkenntnistheoretischen*. Fällt er als unberechtigt, weil auf einem voreiligen Ansatz beruhend, dann fällt damit die Erkenntnistheorie überhaupt. Damit ist nicht gesagt, daß Erkenntnis kein Problem der Philosophie wäre. — Von dem erkenntnistheoretischen Transzendenzbegriff unterscheiden wir den *theologischen* im weitesten Sinne:

Ad 2.: Transzendenz in der Gegenorientierung zu Kontingenz. Das Kontingente ist das, was uns berührt, was uns direkt betrifft, womit wir selbst gleichgestellt sind, was unserer Art und unseres Stammes bzw. darunter ist. Das Transzendente dagegen ist, was über all das hinausliegt als das, was jenes bedingt: das Unbedingte, aber zugleich eigentlich Unerreichbare: das *Überschwängliche*. Transzendenz ist das Überschreiten im Sinne des Hinausliegens über das bedingte Seiende.

Transzendenz ist hier wieder ein Beziehungsbegriff, aber nicht zwischen Subjekt und Objekt, sondern zwischen dem bedingten Seienden überhaupt, dazu auch die Subjekte gehören und alle möglichen Objekte, und dem Unbedingten. Hier ist umgekehrt der Begriff der Transzendenz wesentlich bestimmt durch die Fassung und Vorstellung dessen, wohin die Transzendenz transzendiert, durch das, was über das Kontingente hinausliegt. Das Hinausliegen drückt hier zugleich einen Gradunterschied des Seins aus, besser: die unendliche Verschiedenheit von Geschaffenem und Schöpfer, wenn wir einmal, was nicht notwendig ist, für das Transzendente den christlich verstandenen Gott einsetzen. Sofern das Transzendente in diesem zweiten Begriff immer irgendwie das Unbedingte, Absolute meint und dieses vorwiegend das Göttliche heißt, können wir von einem theologischen Transzendenzbegriff sprechen.

Nun können sich beide Transzendenzbegriffe, der erkenntnistheoretische und der theologische, verkoppeln, was immer schon geschah und immer wiederkehrt. Denn hat man den erkenntnistheoretischen Transzendenzbegriff zugrunde gelegt, ob ausdrücklich oder unausdrücklich, so ist ein außerhalb des Subjekts Seiendes und diesem Gegenüberliegendes gesetzt. Unter diesem gegenüberliegenden Seienden aber gibt es solches, was alles überragt: die Ursache davon. Also ein Gegenüberliegendes und zugleich alles bedingte Gegenüberliegende Überschreitendes. Das Transzendente in diesem doppelten Sinne ist das Emiente, das alle Erfahrung übersteigende, überschwängliche Seiende. So verschlingt sich die Frage nach der möglichen Erfassung des Transzendenten im erkenntnistheoretischen Sinne mit der nach der Möglichkeit der Erkenntnis des transzendenten Objektes im theologischen Sinne. Ja, die letzte Frage ist in gewisser Weise das Motiv für die erste. Daher ist das Problem der Existenz der Außenwelt und ihrer Erkennbarkeit verschlungen mit dem Problem der Erkenntnis Gottes und der Möglichkeit des Beweises seiner Existenz.

Alle theologische Metaphysik, aber auch alle systematische Theologie bewegt sich in dieser Verschlingung der beiden Transzendenzprobleme. Wird dann noch gar der Unterschied von Rationalem und Irrationalem auf das Kontingente und das Transzendente verteilt, dann ist die Konfusion nicht mehr zu übersteigern. Dieses Knäuel von halbgestellten und falschgestellten Problemen wälzt sich in der ontologischen Philosophie und systematischen Theologie weiter, man gibt es von Hand zu Hand und verwirrt nur die Lage der Verschlingungen und versieht sie mit neuen Namen.

Es lohnt sich für die Philosophie nicht, dieser Verwirrung nachzugehen oder sie gar zu entwirren. Ich weise darauf hin

aus einem anderen Grund und mit Absicht auf unser zentrales Problem. Roh gesehen ist nämlich auch bei Kant und gerade bei ihm diese Verschlingung der beiden Transzendenzprobleme ein treibendes Motiv seiner Fragestellungen, und zwar in jeder Periode seines Philosophierens. Trotzdem ist es grundverkehrt, diese vulgären Zusammenhänge der Interpretation Kants zugrunde legen zu wollen. Vielmehr gilt es zu sehen, wie Kant gerade den Versuch macht, aus diesen Verkettungen des Transzendenzproblems sich zu befreien, was freilich nur teilweise gelingt und ohne daß das Transzendenzproblem für ihn zentral wird.

Wir geben einen kurzen Hinweis zum Ansatz des Transzendenzproblems bei Kant, wobei wir von einer Stelle ausgehen, an der er den Doppelsinn des Ausdrucks ›außer uns‹ im Zusammenhang mit dem Unterschied von Erscheinung und Ding an sich[1] folgendermaßen festgehalten hat: »Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert, bald was bloß zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage, wegen der Realität unserer äußeren Anschauung, genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.« (Kr. d. r. V. A 373; fehlt in B)

»Außer uns« meint demnach 1. das eigenständige Seiende selbst; 2. dieses selbst, aber gedacht als möglichen Gegenstand einer absoluten Erkenntnis, die uns nicht möglich ist, gedacht als außerhalb unserer Möglichkeit der Erfassung. »Außer uns«

[1] Vgl. in der Vorlesung: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, W. S. 1927/28. [Erschienen als Bd. 25 der Gesamtausgabe; hrsg. von I. Görland, Frankfurt a. M. 1977.]

besagt einmal: das, was wir nicht selbst sind, das Vorhandene, was aber als solches sich nur zu zeigen vermag innerhalb der ekstatischen Transzendenz des geworfenen Daseins als In-der-Welt-sein. »Außer uns« kann aber auch das meinen, was wir nicht nur nicht selbst sind, sondern was auch außerhalb der Zugänglichkeit durch endliche ekstatische Transzendenz liegt — die Erscheinungen nämlich, sofern sie an sich betrachtet werden. »Außer uns« heißt dann außer »uns« im Sinne des ganzen endlichen Daseins und seiner Möglichkeiten als eines endlichen. Die Erscheinung selbst hat »zwei Seiten« (A 38, B 55): das Ding selber, als ein Seiendes, das für sich existiert — und sich mir, einem endlichen Subjekt zeigt. Das heißt erstens, das Objekt wird an sich selbst betrachtet, abgesehen von der Art, wie es zufolge der Affektion angeschaut wird; es ist angeschaut im unendlichen Verstand, dem intuitus originarius. Zweitens wird darauf geachtet, in welcher Form das Seiende für ein endliches Subjekt zugänglich wird; dann ist das Ansichseiende eine Erscheinung. (Vgl. auch A 251 f.)

Eines der gröbsten Mißverständnisse der sonst sachlichsten und am weitesten vorgedrungenen Kantinterpretation, der Marburger Schule, besteht darin, daß sie das Ding an sich als etwas Getrenntes verstand und wegzuinterpretieren versuchte. Kant sagt im »Opus postumum«: Das Ding an sich ist kein anderes Seiendes als die Erscheinung, sondern beide drükken nur aus »eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt«. Dasselbe Seiende kann Korrelat sein für einen intuitus originarius oder derivativus; der Unterschied liegt »bloß in der Verschiedenheit des Verhältnisses, wie das . . . Subjekt . . . affiziert wird«.[2]

Die Transzendenz im Kantischen Sinne ist zunächst orientiert auf zwei Möglichkeiten des Erfaßtwerdens von Ansichseiendem, auf zwei wesenhaft verschiedene Arten von An-

[2] Kants Opus postumum, dargestellt u. beurteilt v. E. Adickes, Berlin 1920, S. 653 (C 551) u. S. 695/96, Anm. 5 (C 565). [Akademie-Ausg. Bd. XXII = handschr. Nachlaß Bd. IX, S. 26 u. S. 43.]

schauung. Diese Fassung der Transzendenz ist wesentlich, weil sie nicht mit Bezug auf eine psychologische Theorie exponiert wird, sondern der unmittelbare Bezug des Subjekts zum Seienden selbst zugrunde gelegt wird. Den Begriff des Dinges an sich kann man nicht dadurch beseitigen, daß man ihn erkenntnistheoretisch auflöst, sondern dieser Begriff (als Korrelat eines absoluten Verstandes) fällt nur dann, wenn man zeigen kann, daß die Voraussetzung eines absoluten Verstandes philosophisch nicht notwendig ist.

Zu scheiden ist also: das Ding selbst qua Erscheinung und qua Ding an sich. 1. Ausgehend vom rechtverstandenen Ding-an-sich-Begriff gilt es den der Erscheinung qua ›endlichen‹ Gegenstandes zu deduzieren. 2. Ausgehend von der Erscheinung ist in ihr immanent das ›X‹ aufzuzeigen qua Ding selbst, das aber nicht ›an sich‹ ist im strengen Sinne.

NB. Zwei Fragen hierzu: 1. Inwiefern ist ›Unendlichkeit‹ als Leitfaden vorauszusetzen? 2. Inwiefern zeigt sich bei Kant die noch grundsätzlichere problematische Funktion des Ontischen für die Ontologie? Ontologie ist im Ontischen gegründet, und doch wird aus dem so Gegründeten die transzendentale Problematik exponiert, die auch erst das Ontische in seiner Funktion durchsichtig macht.

Kants »Kritik der reinen Vernunft« ist im ganzen ein Kreisen um das Problem der Transzendenz — das im ursprünglichen Sinne gerade kein erkenntnistheoretisches, sondern das Problem der Freiheit ist —, ohne daß Kant dieses Transzendenzphänomen von Grund aus radikal sichergestellt hätte. Man muß ihn freilich lesen nach dem, was er hat sagen wollen. Bei einer Aufrechnung in Hume, Leibniz, Wolff u.s.f. fällt das Wesentliche zwischen diesen Einteilungen hindurch.

Gegenüber den beiden Transzendenzbegriffen, dem erkenntnistheoretischen und dem theologischen, ist grundsätzlich zu sagen: Die Transzendenz ist weder eine Beziehung zwischen einer Innensphäre und einer Außensphäre, so daß das, was in ihr überschritten würde, eine zum Subjekt gehörige Schranke

wäre, die das Subjekt von der Außensphäre trennte. Die Transzendenz ist aber auch nicht primär die erkennende Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt, die dem Subjekt als Zugabe zu seiner Subjektivität eignete. Erst recht ist die Transzendenz nicht einfach der Titel für das Überschwängliche und der endlichen Erkenntnis Unzugängliche.[3]

Vielmehr ist die Transzendenz 1. die ursprüngliche Verfassung der *Subjektivität* eines Subjektes. Das Subjekt transzendiert qua Subjekt, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte. Subjektsein heißt Transzendieren. D. h.: das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt. Darin liegt: die Transzendenz ist nicht irgendein mögliches Verhalten (unter anderen möglichen Verhaltungen) des Daseins zu anderem Seienden, sondern die Grundverfassung seines Seins, auf deren Grunde es sich allererst zu Seiendem verhalten kann.

[3] Das Problem der Transzendenz ist in die Frage nach der Zeitlichkeit und nach der Freiheit zurückzunehmen, und erst von da kann gezeigt werden, inwiefern zur Transzendenz selbst, als wesentlich ontologisch differenter, das Verstehen von Sein qua *Übermächtigem*, qua Heiligkeit gehört. Es geht nicht darum, ontisch das Göttliche in seinem ›Dasein‹ zu beweisen, sondern darum, den Ursprung dieses Seinsverständnisses aus der Transzendenz des Daseins, d. h. die Zugehörigkeit dieser Idee von Sein zum Seinsverständnis überhaupt zu erhellen. (Vgl. jetzt auch Schelers Idee einer solchen Genesis.) Nur aus dem Wesen von ›Sein‹ und Transzendenz her, nur in und aus der vollen, zum Wesen der Transzendenz gehörigen Streuung (vgl. § 10, 6. Leitsatz) kann diese Idee des Seins als Übermacht verstanden werden, nicht aber in einer Auslegung auf ein absolutes Du hin, und auch nicht als bonum, als Wert oder als Ewiges. (Zu bedenken bleiben: Sein und δαιμόνιον bzw. Seinsverständnis und δαιμόνιον. Sein qua Grund! Sein und Nichts — Angst.)

Dies wird in der Vorlesung mit Absicht nicht behandelt, weil gerade hier heutigentags, bei der gewaltsam unechten Religiosität, der dialektische Schein besonders groß ist. Lieber den billigen Vorwurf des Atheismus einstecken, der sogar, wenn er ontisch gemeint ist, völlig gerechtfertigt ist. Ob aber nicht der vermeintliche ontische Glaube an Gott im Grunde Gottlosigkeit ist? Und der echte Metaphysiker religiöser ist denn die üblichen Gläubigen, Angehörigen einer ›Kirche‹ oder gar die ›Theologen‹ jeder Konfession?

Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen; aber nicht kommt es dadurch erst zum Seienden.

2. Transzendenz besagt nicht das Überschreiten einer Schranke, die zunächst das Subjekt in einem Innenraum einsperrte. Sondern was überschritten wird, ist das Seiende selbst, das dem Subjekt offenbar werden kann, und zwar gerade auf dem Grunde seiner Transzendenz. Damit, daß der Überschritt mit dem Dasein existiert, und somit Seiendes, das das Dasein nicht ist, überschritten wird, kommt solches Seiendes als solches, d. h. an ihm selbst zum Vorschein. Die Transzendenz, die im vorhinein Seiendes, und nichts anderes, übersprungen hat, ermöglicht allererst, daß dieses zuvor Übersprungene *als Seiendes* ontisch *gegenübersteht* und als Gegenüberstehendes nun an ihm selbst erfaßbar ist.

Was das Dasein in seiner Transzendenz überschreitet, ist also nicht eine Kluft oder eine Schranke ›zwischen‹ ihm selbst und den Objekten, sondern gerade das Seiende, unter dem es qua faktisches Dasein auch ist, wird vom Dasein überschritten. Die Objekte werden zuvor überschritten, genauer: das Seiende, was hernach Objekt werden kann. Das Dasein ist geworfenes, faktisches, durch seine Leiblichkeit ganz inmitten der Natur, und gerade darin, daß dieses Seiende, inmitten dessen es ist und wozu es selbst gehört, von ihm überschritten wird, liegt die Transzendenz. Mit anderen Worten: das Dasein ist als transzendierendes über die Natur hinaus, obzwar es als faktisches von ihr umschlungen bleibt. Als transzendierendes, d. h. als freies ist das Dasein der Natur etwas Fremdes.

3. ›Wohin‹ das Subjekt als Subjekt transzendiert, ist nicht ein Objekt, überhaupt nicht dieses oder jenes Seiende, sei es ein bestimmtes Ding oder ein Wesen seinesgleichen oder ein sonstiges Lebewesen. Das Objekt bzw. Seiende, das den Begegnischarakter haben kann, ist das Überschrittene, nicht das Wohin. Wohin das Subjekt transzendiert, ist das, was wir *Welt* nennen.

4. Weil die Transzendenz die Grundverfassung das Daseins ausmacht, primär zu seinem Sein gehört und nicht erst ein dazukommendes Verhalten ist, und weil dieses ursprüngliche Sein des Daseins als Überschritt zu einer Welt überschreitet, bezeichnen wir das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck: *In-der-Welt-sein*.

Sofern Dasein existiert, d. h. sofern ein In-der-Welt-sein existent ist, ist auch schon Seiendes (Natur) übersprungen, und das Seiende erhält so die Möglichkeit, sich an ihm selbst zu offenbaren. Sofern Dasein existiert, sind ihm immer auch schon Objekte zugänglich geworden, wobei noch ganz unbestimmt und variabel ist, in welcher Weise der möglichen Objektivität diese Objekte erfaßt sind; es gibt verschiedene Stufen von Möglichkeiten, in denen die Dinge selbst in ihrem An-sich-sein entdeckbar sind.

Scheler hat diesen inneren Zusammenhang zwar nicht eigentlich gesehen, hat aber als erster die Einsicht in das gewonnen, was er die ›Daseinsrelativität der Dinge‹ nennt (wobei hier Dasein Vorhandensein bedeutet). Es ist nach Scheler eine irreführende Problemstellung, daß man Dinge ansetzt und dann nach ihrer Objektivität fragt. Es gibt für das Seiende Stufen der Entdeckbarkeit, verschiedene Möglichkeiten, in denen es sich an sich selbst bekundet. Es gibt verschiedene Stufen — und man kann nicht sagen, daß z. B. gegenüber dem natürlichen Erfassen des Sonnenballes das der Physik die eigentliche Erkenntnis wäre.

Sofern Dasein qua In-der-Welt-sein existiert, ist es immer schon draußen beim Seienden; ja im Grunde ist diese Redeweise noch schief, das ›schon draußen‹ setzt voraus, es wäre doch irgendeinmal drinnen. Auch wenn ich sage: sein intentionales Verhalten ist immer schon entschränkt zu Seiendem und für Seiendes, auch dann liegt zugrunde: es war einmal eingeschränkt. Was mit dieser Transzendenz gemeint ist, läßt sich mit den bisherigen Auffassungen nicht zusammenbringen und ist überhaupt schwer zu sehen bei der bisherigen, festgefahre-

nen Verbiegung des Problems. Weder Bergson, er am wenigsten, aber ebensowenig Dilthey und auch nicht Husserl sehen das Problem und Phänomen; Husserl hat vor zwei Jahren von vornherein heftig dagegen opponiert.

Wenn aber die Transzendenz im Sinne des In-der-Welt-seins die metaphysische Grundverfassung des Daseins ist, dann muß eine Metaphysik des Daseins, und gar in fundamentalontologischer Abzweckung, von vornherein auf diese Grundverfassung hinweisen. Und zwar ist gefordert, zu versuchen, diese Grundverfassung erst einmal im Ausgang von dem traditionellen Transzendenzbegriff der erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Beziehung her sichtbar zu machen. Daher beginnt in »Sein und Zeit« die Untersuchung, nach der Exposition in einem ersten Kapitel, mit dem zweiten Kapitel: »Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins«; die §§ 12 und 13 geben eine Vorzeichnung des Phänomens und eine erste Vertrautheit damit. Und wenn man nur eine ganz geringe Ahnung von Methodik hat, dann könnte man dem entnehmen, daß offenbar diese Grundverfassung für eine Metaphysik des Daseins zentral ist, also ständig wiederkehrt und im Fortgang der Interpretation immer ursprünglicher, und das heißt: immer zentraler als Problem ans Licht kommt. Daher wird versucht, nach der ersten Kennzeichnung der Grundverfassung zunächst ihre Strukturmomente zu gliedern und sie dabei, wiederum aus Zusammenhängen, die am ehesten einen Zugang ermöglichen, wieder im Ganzen näherzubringen. Sofern aber die ganze Untersuchung dahin strebt, die Zeitlichkeit als metaphysisches Wesen des Daseins herauszustellen, wird offenbar die Transzendenz selbst erst von dieser aus faßbar werden, sie muß aber als Grundverfassung auf dem ganzen Weg der Untersuchung immer als zentral in den Blick kommen. Die Analyse der Angst (§ 40), die Probleme von Dasein, Weltlichkeit und Realität, ebenso auch die Auslegung des Gewissens und der Begriff des Todes, alle dienen der fortschreitenden Herausarbeitung der Transzendenz, bis sie dann erneut

und ausdrücklich (§ 69) zum Problem wird: »Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt«. Es ist also die Transzendenz hier immer noch, ja gerade erst Problem. Mit diesem Hinweis will ich sagen, daß das Problem nicht unterschätzt werden darf und daß man einen langen Atem haben muß, damit er nicht gerade da ausgegangen ist, wo die Problematik erst beginnt. Und daß die Intentionalität in der Transzendenz gründet, ist gerade hier (S. 363 Anm.) gesagt und als ontologisches Grundproblem fixiert.

Die Transzendenz, das In-der-Welt-sein ist nirgends mit der Intentionalität gleichgestellt und identifiziert; wenn man das tut, wie es mehrfach geschieht, dann beweist man dadurch nur, daß man noch recht weit weg ist vom Verständnis dieses Phänomens und daß dieses in der Tat nicht ohne weiteres zu fassen ist. Und zwar ist es nicht so sehr diese Grundverfassung selbst, ihrem Gehalt und ihrer Struktur nach, was ihr rechtes Verständnis erschwert, sondern das Faktum, daß wir mit Vorurteilen belastet sind und vorschnell mit den Dingen fertig sein wollen; oder daß man nicht wesentlich genug nimmt, was nicht mit Händen zu greifen ist. Daher kann die Anstrengung und der Aufwand an konkreten Interpretationen nicht groß genug sein, aber auch der Weg nicht streng genug angelegt sein, um dieses Grundphänomen der Transzendenz sichtbar zu machen (vgl. Sein und Zeit, S. 351 ff.). Ich bin weit entfernt von der Überzeugung, diese Grundverfassung so herausgearbeitet zu haben, daß man nur hinzusehen brauchte, wie auf die Tafel, um sie ›festzustellen‹. Um Feststellungen in diesem Sinne handelt es sich hier überhaupt nicht! Aber daß gegenüber meinen bisherigen Interpretationen noch eine radikalere möglich ist, wird sich aus dem zweiten Teil ergeben; daß sie aber notwendig ist, zeigt die Tatsache, daß selbst Scheler nicht gesehen hat, was mit der Transzendenz gemeint ist[4].

[4] Vgl. Idealismus – Realismus, a.a.O., S. 293 oben; [Gesammelte Werke Bd. 9, S. 215 unten].

Wir wollen jetzt versuchen, diese Grundverfassung des Daseins näher zu verdeutlichen, und das heißt vorerst: naheliegende Mißverständnisse abweisen. Zunächst möchte man sich verwundern, daß, wenn Transzendenz In-der-Welt-sein besagt, davon, und gar als einem Problem, soviel Aufhebens gemacht wird. Was damit gesagt wird, ist doch das Evidenteste, was es geben mag. In-der-Welt-sein des Daseins — gewiß: ein faktisch existierendes Dasein, ein wirklich existierender Mensch ist natürlich als wirklich Seiender da unter anderen Seienden, er steht auf der Erde, geht unter Bäumen und bewegt sich unter anderen Menschen. Das Dasein ist in einer Welt, d. h. der faktisch existierende Mensch kommt unter anderem Seienden, innerhalb der Gesamtheit des übrigen Seienden vor. Das ist so klar, daß man nicht recht sieht, was da noch Problem sein soll — ja man könnte höchstens sagen, daß der Satz: das Dasein ist seiner Grundverfassung, d. h. seinem Wesen nach in einer Welt, daß dieser Satz evident falsch ist. Denn es ist doch ebenso evident, daß es nicht wesensnotwendig ist, daß dieser oder jener Mensch existiert, es liegt nicht in der Idee des Menschen, daß er wirklich existiert, d. h. in einer Welt ist; es ist lediglich möglich, daß so ein Seiendes wie menschliches Dasein in einer Welt ist; aber zu sagen: das Wesen des Daseins liegt in seinem In-der-Welt-sein, ist offenbarer Widersinn.

Nun ist in der Tat richtig: es gehört nicht zum Wesen von Dasein überhaupt, daß es faktisch existiert, sondern es ist gerade sein Wesen, daß dieses Seiende je faktisch auch nicht existent sein kann. Der Kosmos kann sein, ohne daß Menschen eine Erde bewohnen, und vermutlich war der Kosmos längst bevor je Menschen existierten.

Wie können wir aber dann behaupten, zum Wesen des Daseins gehöre das In-der-Welt-sein? Wenn dieser Satz gleichwohl wahr sein soll, dann muß In-der-Welt-sein etwas anderes besagen. Und was er besagt, ist grundsätzlich schon damit festgelegt, wenn betont wird: das In-der-Welt-sein ist die

Grundverfassung des Daseins. Denn darin liegt negativ das Entscheidende: Wenn ich vom Dasein sage, seine Grundverfassung sei In-der-Welt-sein, so sage ich allerdings etwas aus, was zu seinem Wesen gehört, aber hierbei sehe ich davon ab, ob das Seiende solchen Wesens faktisch existiert oder nicht. Mit anderen Worten, der Satz: Dasein ist seiner Grundverfassung nach In-der-Welt-sein, ist keine Konstatierung seiner faktischen Existenz: ich stelle mit diesem Satz nicht fest, daß mein Dasein faktisch vorkommt, noch sage ich gar, daß es seinem Wesen nach je auch faktisch existieren müsse, sondern ich sage: Wenn Dasein faktisch existiert, dann hat seine Existenz die Struktur des In-der-Welt-seins, d. h. das Dasein ist seinem Wesen nach In-der-Welt-sein, mag es faktisch existieren oder nicht.

Das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil es gerade faktisch existiert, sondern umgekehrt, es kann faktisch nur als Dasein existieren, weil sein Wesen In-der-Welt-sein ist. Es gilt demnach grundsätzlich und scharf auseinanderzuhalten: 1. Die faktische Existenzaussage, daß dieses bestimmte Dasein jetzt existiert. Hier ist entschieden, ob ein Dasein faktisch existiert oder nicht, und zwar in Beziehung darauf, daß es existiert. 2. Die metaphysische Wesensaussage, daß zum Wesen des Daseins, mag es faktisch existieren oder nicht, das In-der-Welt-sein als Verfassung gehört. Hier wird überhaupt nicht entschieden, ob es faktisch existiert oder ob nicht, wohl aber wird angegeben, was zur inneren Möglichkeit des Daseins gehört, wenn es soll existieren können. Das In-der-Welt-sein, die Transzendenz charakterisiert die Grundweise des Seins, die Existenz des Daseins, und sagt nicht, ob es existiert oder nicht; analog der Aussage: der Körper ist ausgedehnt, die eine Wesensaussage und keine Tatsachenfeststellung ist, und womit nicht gesagt ist, ob dieser oder jener Körper vorhanden ist. Die Aussage der Transzendenz von der Existenz ist eine existenziale (ontologische) Aussage, keine existenzielle (ontische).

Allein, all das kann nur erst dazu dienen, grundsätzlich den Sinn des Satzes zu bestimmen und eine verkehrte Interpretation fernzuhalten. Was er nun inhaltlich meint, ist längst nicht klar, und es bedarf hier der Geduld und des schrittweisen Sichvorarbeitens und vor allem des Willens, das zu sehen, worauf die Anweisung vorgegeben werden soll. Die Feststellung: es gehört zum Wesen des Daseins, daß es in der Welt ist, besagt, daß es faktisch unter anderem vorhanden ist. Der Satz hingegen: es gehört zum Wesen des Daseins das In-der-Welt-sein, kennzeichnet seine Wesensverfassung. ›Welt‹ bedeutet beidemal etwas Grundverschiedenes. Entscheidend ist daher erstens: Was heißt Welt (als Worin)? Zweitens: Was heißt hier In-Sein?

Der Satz: das Dasein hat als Grundverfassung seines Seins das In-der-Welt-sein, soll also eine Wesensaussage sein. Dann liegt darin: das Dasein ›hat‹ seinem Wesen nach so etwas wie Welt und es bekommt Welt nicht erst dadurch, daß es faktisch existiert, nicht dadurch, daß mit ihm anderes Seiende seiner Art und Seiendes anderer Art auch faktisch ist (bzw. es auch unter diesen), sondern umgekehrt: es kann nur als je dieses bestimmte existieren, sofern es als Dasein überhaupt so etwas wie Welt hat.

Es wird damit einsichtig, daß offenbar die Schwierigkeit des Sehens und Verstehens dieser Grundverfassung der Transzendenz darin liegt, daß der Begriff der Welt etwas Eigentümliches besagt. Wir wollen daher jetzt versuchen, die Transzendenz als In-der-Welt-sein in ihrer Struktur zu verdeutlichen durch eine Klärung und Bestimmung des Begriffes ›Welt‹.

b) Das Phänomen der Welt

Das Ziel ist, das mit ›Welt‹ Bezeichnete als eine Bestimmtheit der Transzendenz als solcher näherzubringen. Transzendenz ist In-der-Welt-sein. Welt ist, weil zur Transzendenz als solcher gehörig, ein im strengen Sinne transzendentaler Begriff. ›Transzendental‹ bedeutet bei Kant soviel wie: ontologisch;

aber Ontologie der ›Natur‹, im weitesten Sinne, betreffend. Für uns ist der Ausdruck gleichbedeutend mit: fundamentalontologisch.

Der Ausdruck ›Welt‹ ist vieldeutig, aber diese Vieldeutigkeit ist nicht zufällig. Es gilt zunächst, den überlieferten Begriff in den Richtungen seiner Vieldeutigkeit zu verfolgen, d. h. nachzuforschen, was er alles und wie er es jeweils bedeutet. Es werden sich von daher Hinweisungen entnehmen lassen auf das, was wir mit dem eigentlich zur Transzendenz gehörigen Begriff ›Welt‹ meinen. Die charakteristische Vieldeutigkeit des Begriffes ›Welt‹ wird vor allem faßlich, wenn wir einen Blick auf die Geschichte des Begriffes werfen. Allerdings kann es sich für uns nur um einige wenige charakteristische Hinweise handeln.

Wenn wir uns in der antiken Philosophie umsehen, und zwar gerade in ihren entscheidenden Anfängen (Parmenides und Heraklit), dann zeigt sich sofort etwas Merkwürdiges. Der griechische Ausdruck für ›Welt‹ ist κόσμος. Und was besagt dieser Titel? Gerade nicht das, was man gewöhnlich glaubt, er meint nicht das vorhandene Seiende als solches, die Weltkörper, die Gestirne, die Erde, eben ein bestimmtes Seiendes. Κόσμος meint auch nicht etwa alle Seienden zusammen, er meint überhaupt nicht das Seiende selbst, er ist kein Name für dieses. Sondern κόσμος besagt ›Zustand‹, κόσμος ist der Titel für die *Weise zu sein*, nicht für das Seiende selbst. Κόσμος οὗτος, das ist dieser bestimmte Zustand des Seienden, diese Welt des Seienden im Unterschied von einer anderen. Das Seiende selbst bleibt, sein Gesamtzustand, seine Welt kann eine andere werden; bzw. man kann die These vertreten, daß die Welt des Seienden immer dieselbe bleibe. Wir gebrauchen (so schon in meinen Freiburger Vorlesungen), um dieses Wie des Seins auszudrücken, das Verbum »welten«. Diese Grundbedeutung von κόσμος — Karl Reinhardt hat zum ersten Mal grundsätzlich auf sie hingewiesen (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916, S. 174 f. und

S. 216 Anm.) — tritt in mehreren Fragmenten der vorsokratischen Philosophen ans Licht.

Melissos, Fragment 7: ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν [τὸ ὄν] · ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται: Aber es ist auch unmöglich, daß das Seiende umgeweltet wird. Denn die frühere, schon weltende Welt geht nicht zugrunde, und die noch nicht weltende ersteht nicht. *Parmenides* spricht im Fragment 4 mit Bezug auf τὸ ἐόν von κατὰ κόσμον: Gebrauche den Verstand (statt deiner Augen) und sieh dabei das noch so Ferne als Gegenwärtiges (d. h. in seinem eigentlichen Sein); denn nicht wird er auseinanderstücken das Insichzusammenhalten des Seienden, weder indem er es ganz und gar zerstreut, hinsichtlich seiner Gesamtverfassung, κατὰ κόσμον, noch daß er es in anderer Weise zusammenstellt. *Anaxagoras*, Fragment 8: Nicht ist völlig voneinander getrennt oder gar mit dem Beile abgehauen, d. h. zerstückt, τὰ ἐν τῶι ἑνὶ κόσμωι: das Seiende, das in einer Welt ist; das heißt hier: was als ganzes in einer bestimmten Weise weltet, einen bestimmten Grundzustand und Zusammenhang hat. Κόσμος liegt als Wie der Ganzheit jeder Zerstückung zugrunde. Zerstückung vernichtet nicht Welt, sondern ist selbst nur auf diesem Grunde möglich. (Jeder ›Teil‹ der Welt ist endlich.) *Heraklit*, Fragment 89: ὁ Ἡρακλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι: Den Wachenden gehört eine und gemeinsame Welt, jeder der Schlafenden dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu. Hier tritt Welt in Beziehung zu Wachen und Schlafen als eigentümlichen Grundarten des faktischen Daseins. Die Wachheit ist ein Zustand des Daseins, in dem das Seiende als ein und dasselbe für alle in dem selben Weltcharakter sich bekundet; das Seiende zeigt sich in einer durchgängigen Einstimmigkeit, die jedermann zugänglich ist, an die jedermann sich hält. Im Schlaf dagegen hat das sich zeigende Seiende je für den Einzelnen einen eigenen Weltcharakter, eine je ganz eigene Weise, in der es weltet.

Schon aus diesen Beispielen entnehmen wir ein Mehrfaches: 1. Welt ist ein Titel für die Weise des Seins des Seienden (wenngleich der Weltbegriff noch nicht ausdrücklich ontologisches Problem ist). 2. Welt meint die Ganzheit, die Einigung und die mögliche Zerstreuung des Seienden. 3. Jene Weise des Seins ist wandelbar, bzw. nicht; Welt steht im Zusammenhang mit Bewegtheit, mit Wandel und Zeit. 4. Welt ist irgendwie relativ auf Dasein und die Weise, wie es gerade existiert, und zwar 5. hinsichtlich dessen, ob die Welt eine gemeinsame, eine und selbige ist, d. h. das Seiende in der selben einstimmigen Weise für alle sich bekunden läßt, oder für jeden Einzelnen nach seiner eigenen Art — Jedermannswelt oder Eigenwelt.

Durch die weiteren Belege werden sich diese Bedeutungen nicht nur bestätigen sondern noch differenzieren, und sie werden im ganzen das eine deutlich machen, worauf es mit dieser vorbereitenden Betrachtung ankommt: daß der Begriff ›Welt‹ einen eigentümlich universalen (qua auf Zerstreutheit relative Ganzheit) und doch dabei gerade wesenhaft auf menschliches Dasein bezogenen Charakter hat. Das ist nur die Vorstufe für die eigentlich transzendentale Bedeutung, die wir dann durch die Interpretation der Transzendenz diesem Titel zuweisen.

Nun gilt es sowohl bezüglich des schon Gesagten wie mit Bezug auf das Folgende zu beachten, daß dergleichen Begriffe wie ›Welt‹, die einen Zustand von Seiendem ausdrücken, das Wie des Seienden (es kann so und so welten), leicht und oft, ja zumeist zunächst gebraucht werden zur Bezeichnung des Seienden selbst. Z. B. ›Fluß‹ besagt: das Fließende, dieser bestimmte Fluß, der hier fließt, die Lahn; ›Fluß‹ bezeichnet aber ebenso das Wie des Seins des Seienden, z. B. Fließen statt Rollen. Auch das griechische φύσις meint Natur in materialer und in formaler Bedeutung als ἀρχὴ κινήσεως; schon sprachlich weist die Endung -ις auf ein Wie. Entsprechend bedeutet ›Welt‹ primär und eigentlich das Wie von Seiendem — und zugleich dieses Seiende selbst. Beide Bedeutungen können unab-

gehoben zusammengehen; Welt: das Seiende in einem bestimmten Wie.

Wenn z. B. *Paulus* im »1. Korintherbrief« und im »Galaterbrief« von κόσμος οὗτος: diese Welt, spricht, so bedeutet das: dieser Gesamtzustand des Seienden, und zwar nicht nur und nicht in erster Linie die Natur, das ›Kosmische‹ in unserem Sinne; »diese Welt« besagt: dieser Zustand und diese Lage der Menschen, diese Art und Weise ihres Daseins, und zwar ihres Verhaltens zu den Gütern und Werken, zur Natur und zu allem, die Art der Schätzung der Güter. Ja, κόσμος ist direkt der Titel für die Weise, in der das menschliche Dasein ist, für seine Gesinnung, Denkungsart: ἡ σοφία τοῦ κόσμου. Bestimmt ist dieser κόσμος, dieses Wie, durch sein Verhältnis zu dem schon angebrochenen κόσμος, zum αἰὼν ὁ μέλλων; der Zustand alles Seienden wird gesehen mit Bezug auf das ἔσχατον, den Endzustand. Wiederum wird hier deutlich: κόσμος meint ein Wie, und zwar wesentlich bezogen auf Dasein und Zeit. Κόσμος ist die Welt im Sinne der Menschheit, die Gemeinschaft und Gesellschaft der Menschen in ihrer gottabgekehrten Gesinnung, d. h. in ihrer Grundstellung zu sich und allem Seienden. ›Weltlich‹ wird so dann der Ausdruck für eine Grundart der menschlichen Existenz. Vgl. vor allem 1. Kor. 1, 28: καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου ... ἐξελέξατο ὁ θεὸς τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ: Und so hat Gott das Abkunftslose der Welt, die Niedrigen, das Nicht-Seiende auserwählt, um das Seiende, das Herrschende zu vernichten.

Sofern uns nur das Grundsätzliche interessiert, zeigt sich gerade in der Ausbildung des christlichen Begriffes, in welcher unmittelbaren Weise ›Welt‹ 1. eine Weise zu sein meint, und zwar 2. mit primärer Beziehung auf die Menschen: ihr Verhältnis zum Seienden betreffend.

Nach *Augustinus* bedeutet mundus das Ganze des Geschaffenen. Aber ebenso oft steht mundus für mundi habitatores, die Bewohner der Welt, diejenigen, die sich in ihr einrichten; aber das bedeutet nicht nur überhaupt, daß sie außer Bergen

und Flüssen auch da sind, sondern dieses Sich-einrichten-in ist primär bestimmt durch gewisse Grundhaltungen, Schätzungen, Weisen des Sichgehabens und des Nehmens der Dinge, durch die ›Gesinnung‹: corde esse cum mundo. Die habitatores mundi sind die dilectores mundi, die amatores vel impii vel carnales. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt. (Opera, ed. Migne, tom. IV; 1842) Hieraus wird ganz klar: ›Welt‹ ist der Titel für die gottabgekehrte Weise des Sichverhaltens zum Seienden, inmitten dessen der Mensch existiert. ›Welt‹ ist somit 1. Sammelbezeichnung für die so existierende Menschengemeinschaft und bedeutet 2. primär die Weise dieses bestimmten Existierens, in der und für die sich nun auch alles Seiende in einer bestimmten Abschätzung und Bewandtnis zeigt. Allgemein gilt: Welt ist das Wie, nicht das Was.

Ebenso ist für *Thomas von Aquin* Welt einmal gleichbedeutend mit universum, universitas creaturarum, dann aber auch mit saeculum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur (›Weltkinder‹). Mundanus ist gleich saecularis: weltlich gesinnt, im Gegensatz zu spiritualis; daher die astutia mundana, die weltliche Schläue, die Schlauheit des weltlich Gesinnten.

Welche Bedeutung der Begriff mundus in der neuzeitlichen Metaphysik annimmt, zeigt sich aus folgendem. Die Metaphysik wird eingeteilt in Metaphysica generalis und Metaphysica specialis, und diese in Cosmologia, Psychologia, Theologia. Die Bestimmung der Cosmologia lautet bei *Baumgarten* (Metaphysica § 351): Cosmologia generalis est scientia praedicatorum mundi generalium. Mundus definiert er so (a.a.O. § 354): Mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. »Die Welt (die Allheit des Seienden) ist die Reihe (Vielheit, Ganzheit) der endlich vorhandenen Dinge, die Reihe, die selbst nicht wieder Teil einer anderen ist.« In dieser künstlichen Definition werden alle Bestimmungen durcheinander gebraucht und im

äußerlichen Sinne der Summation zusammengenommen. Welt ist einfach die Summe des wirklich Vorhandenen. Also die Sonderungen, die schon die Antike hatte, sind hier ganz verloren gegangen. Erst Kant trifft hier die wesentlichen Unterscheidungen.

Kant versteht unter Welt ganz klar ein Wie, eine Ganzheit in ontologisch-metaphysischem Sinne. Das zeigt sich 1. an den Bemerkungen zu Baumgarten, 2. an dem Unterschied von Welt und Natur, und 3. an der Einteilung der Philosophie nach dem Schulbegriff und nach dem Weltbegriff.

1. Aus Kants Randbemerkungen zur Baumgartenschen »Metaphysik« (Akademie-Ausg. Bd. XVII = handschr. Nachlaß Bd. IV): Nr. 4085: »Die idee der Welt ist nicht willkürlich [sondern eben ein notwendiger Begriff]. Denn gleichwie ich einen Theil endlich denken muß, der kein Gantzes [darin eben Ganzheit gedacht ist] weiter ist, so muß ich ein Ganzes denken, was kein Theil ist.« Welt muß notwendig gedacht werden, sofern wir ein Ganzes denken; wobei Kant hier nicht weiter begründet, woran es liegt, daß wir ein Ganzes denken müssen. Nr. 4329: »Die Welt ist endlich, weil es ein totum ist von Wesen, die einander einschränken.« Nr. 4521: »Der itzige Begrif der Welt dient vielmehr dazu, die idee eines substantialen Gantzen und eines isolirten [also einen ontologischen Weltbegriff] in Ordnung zu bringen, als das Dasein irgend einer bestimmten Ursache dadurch zu beweisen.« Nr. 4522: »Die Welt, die kein Theil eines andern [ursprünglicheren] Ganzen seyn kan, ist die Welt in transcendentalem Verstande. Die Welt, die kein Theil eines wirklichen Ganzen ist, ist die Welt in physischem Verstande. Weil das Mögliche vom Wirklichen nur unterschieden wird, indem in dem ersteren die conditiones nicht in der durchgängigen Bestimmung betrachtet werden, so muß eine gantze Welt, die keine andre conditiones ausser sich hat als im absolutnothwendigen Wesen, auch keine andre Grentzen der Wirklichkeit haben, als die inneren Bedingungen der Moglichkeit. Aus einer Welt in diesem Verstande würde sich auf eine einige Ursache und deren Allgenugsamkeit schließen lassen, ferner auf die einigkeit dieser Welt. Aber aus der Welt, die nicht das absolute Weltall ist, läßt sich nicht mehr schließen, als aus einem composito substantiali überhaupt. Endlich aus einer bloßen multitudine rerum finitarum nicht mehr als aus einem einzigen finito.«

Aus der letzten Bemerkung, die zugleich kritisch gegen die theoretische dogmatische Metaphysik gerichtet ist, wird der Kantische Weltbegriff besonders deutlich. Welt bedeutet nicht nur Ganzheit, etwa als Ganzheit eines bestimmten Zusammen von ontisch Vorhandenem, so daß Welt nur so weit reicht, als das einige Ganze des gerade wirklich Seienden reicht, sondern Welt ist die Ganzheit, deren Universalität durch das Ganze der inneren Möglichkeiten bestimmt ist. Damit geht Kant ganz eindeutig über den ontischen Begriff der Welt als series actualium finitorum hinaus, hin zu einem transzendentalen Begriff. Das ist auch die positive Arbeit und der metaphysische Gehalt der Kantischen transzendentalen Dialektik. Nur von einem solchen Begriff von Welt aus könnten wir auf eine absolute Ursache schließen — wenn dieser Schluß überhaupt einen Sinn haben sollte. Nun ist aber dieser transzendentale Begriff von Welt eine Idee, und deshalb ist der Schluß wesenhaft unmöglich. Es kann nicht aus einem Möglichen, auch nicht aus dem Ganzen der Möglichkeit, auf ein Wirkliches geschlossen werden, sondern allenfalls auf die Idee eines absoluten Grundes: das transzendentale Ideal.

In einer anderen Bemerkung (a.a.O. Nr. 3799) faßt Kant die Bedeutung des Weltbegriffes in folgender Weise zusammen: »Wenn der Begrif der Welt das gantze aller Möglichen Dinge, die nemlich in dem Zusammenhange mit dem allgenugsamen Grunde moglich seyn, bedeutete, so würde er fruchtbarer seyn.« Damit ist gesagt: der vorphilosophische, äußerlich ontische Begriff von Welt als series besagt überhaupt nichts. Dieser Begriff bleibt sogar hinter dem antiken κόσμος-Begriff wesentlich

zurück. Andererseits deckt sich dieser auch nicht mit Kants transzendentalem Weltbegriff. Dieser Begriff hat nun bei Kant in der transzendentalen Dialektik doch wieder eine andere Bedeutung, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

2. Kant sagt (Kr. d. r. V. A 418/19, B 446/47): »Wir haben zwei Ausdrücke: *Welt* und *Natur*, welche bisweilen ineinander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zustande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen sieht.« Hier ist zunächst auffallend, daß der Begriff Welt wieder eingeschränkt wird auf das totum des Seienden, aber gleichwohl nicht ontisch, sondern ontologisch verstanden wird, und zwar im Unterschied von Natur. Um die Unterscheidung auf eine Formel zu bringen: Welt ist das mathematische Ganze (die mathematische Ganzheit) und Natur die dynamische Ganzheit der Erscheinungen, d. h. des an sich uns endlichen Wesen zugänglichen Seienden. Das zugängliche Seiende steht unter diesen beiden ontologischen, transzendentalen Bestimmungen. Um sie recht zu verstehen, bedarf es einer Verdeutlichung der Titel »mathematisch« und »dynamisch«.

Kant gebraucht diese Scheidung nicht nur hier, sondern durchgängig in der »Kritik der reinen Vernunft«. Und zwar gliedert er damit die Gesamtheit der Kategorien in zwei Klassen: die mathematischen Kategorien der Quantität und Qualität und die dynamischen Kategorien der Relation und Modalität. Und sofern die ontologischen Grundsätze am Leitfaden der Kategorien gegliedert sind, spricht Kant von mathematischen und dynamischen Grundsätzen; jene sind die der Axiome der Anschauung und der Antizipationen der Wahrnehmung, diese die der Analogien der Erfahrung und der Postulate des

empirischen Denkens überhaupt. Die (mathematischen) Grundsätze der Anschauung sind einer intuitiven Gewißheit, die (dynamischen) Grundsätze des Denkens einer diskursiven Gewißheit fähig; jeweils ist die Gewißheit eine »völlige« (A 162, B 201).

Was Kant mit den Titeln »mathematisch« und »dynamisch« meint, hat dem Inhalt nach und direkt weder mit Mathematik noch mit Dynamik der Physik etwas zu tun. Wohl aber sind diese beiden Titel gewählt, um etwas zu bezeichnen (Kategorien, Grundsätze, Ideen), was in seiner möglichen Anwendung, d. h. sofern es sich um Ontologisches handelt: was im Hinblick auf seinen Vollzug, auf seinen Gebrauch zur Bestimmung des jeweiligen Ontischen von diesem her so bezeichnet werden kann. »In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis [die Grundsätze] entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht teils bloß auf die Anschauung, teils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt.« (A 160, B 199) »Ich werde daher jene die mathematischen, diese die dynamischen Grundsätze nennen. Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier ebensowenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im anderen, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen.« (A 162, B 201/2. Vgl. die Einteilung der conjunctio in compositio oder nexus in der Anmerkung zu B 202.)

Das exemplarische Seiende für Kants allgemeine Ontologie ist ja die Natur, d. h. das Seiende an sich, wie es die mathematische Naturwissenschaft entdeckt. Deshalb haben die ontologischen Bestimmungen überhaupt auf dieses Seiende eine mögliche Anwendung und können selbst von dem her, worauf sie angewendet werden können, ihren Namen erhalten.

»Mathematisch« und »dynamisch« sind keine primär ontologischen Titel, sondern mit ihnen ist Ontologisches von dem Seienden her bezeichnet, das es ontologisch fundiert. Aus der Wahl dieser Bestimmungen wird deutlich, daß Kant mit seiner allgemeinen Ontologie zugleich ein positives Interesse daran hatte, der ›Physik‹ als Wissenschaft vom Seienden überhaupt das ontologische Fundament zu verschaffen; das bedeutet aber nicht eine Wissenschaftstheorie der Physik.

Sofern nun der Wasgehalt des Naturdinges durch seine extensive und intensive Größe (bei Descartes überhaupt nur durch extensio) bestimmt wird, die Größe aber dasjenige ist, was mathematisch bestimmt ist, und die apriorischen Fundamente dieser Bestimmungen Raum und Zeit als reine Anschauungen sind, decken sich die mathematischen Kategorien mit den Kategorien des Wesens von Natur, ihrer essentia. Dagegen handeln diejenigen Kategorien, die Kant dynamische nennt, von dem Seienden Natur nicht in seinem Wassein, sondern in seinem Daß-sein, dem modus existendi. Dynamische Kategorien sind die Kategorien der ›Existenz‹. Die mathematischen Grundsätze sind ontologisch-essentiale Grundsätze, die dynamischen ontologisch-existentiale Grundsätze.

Ebenso wie Welt und Natur sich auf dasselbe beziehen, so auch mathematische Ganzheit und dynamische Ganzheit. Welt ist die Ganzheit, die den Inbegriff derjenigen apriorischen Bestimmungen darstellt, die sagen, was zu einem möglichen Seienden seinem Wasgehalt nach gehört. Natur ist die entsprechende Ganzheit, die den modus existendi umgrenzt. Natur ist hier (vgl. Anm. A 418, B 446) im ursprünglichen Sinne von φύσις verstanden als Wie des Vorhandenseins (natura formaliter spectata) dessen, was wir auch materialiter Natur nennen. Welt bezeichnet die Region Natur hinsichtlich des Wesensgehaltes ihrer Sachhaltigkeit, also nicht einmal die essentiale und existentiale Ganzheit von Seiendem; auch nicht, wie oben in den Randbemerkungen zu Baumgarten, die Ganzheit der Möglichkeiten (omnitudo realitatis). Welt ist die Ganzheit des

apriorischen Wasgehaltes dessen, was zur Natur gehört — abgesehen davon, ob sie existiert oder nicht!

Freilich liegt hier eine Schwierigkeit: eine Ontologie des modus existendi ist eben auch a priori, dieser modus gehört auch zur Natur, nur bleibt unentschieden, ob er sich verwirklicht oder nicht. Dies ist überhaupt eine durchgängige Schwierigkeit in der traditionellen Metaphysik und Ontologie und in der Wesensbetrachtung, besonders bei Husserl. Unter Ausschaltung des Wirklichen (in der phänomenologischen Reduktion) wird das Was herausgestellt — aber mit der Ausschaltung des Wirklichen ist nicht die Wirklichkeit, d. h. der modus existendi und sein Wesenszusammenhang mit dem essentialen Gehalt im engeren Sinne ausgeschaltet. Wesen ist hier doppeldeutig: es bedeutet das Apriori der essentia und der existentia!

Dieser Begriff der Welt als mathematische Ganzheit, als transzendentales Ideal, ohne gerade die existentia miteinzubegreifen, deutet an, daß der Weltbegriff bei Kant, wenn auch in seinen einzelnen Bedeutungen je definiert, im ganzen ungeklärt und noch zu eng ist.

3. Wir verstehen aber jetzt noch einen anderen Gebrauch, den Kant vom Weltbegriff macht. Kant unterscheidet im Wesen der Philosophie einen doppelten Begriff, den wir in dieser Vorlesung auch schon mehrfach vorfanden: Metaphysica generalis und Metaphysica specialis, Metaphysik als vorbereitende und Metaphysik als Endzweck — πρώτη φιλοσοφία und θεολογία. Philosophie als Metaphysica specialis, als eigentliche Metaphysik, ist die Philosophie »nach dem Weltbegriffe«, sie handelt von den Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Warum aber heißt diese eigentliche Metaphysik Philosophie nach dem Weltbegriff (in sensu cosmico)? Sie handelt doch gerade nicht von der Natur, sondern vom Menschen, und zwar gerade von seiner Existenz und deren Wesen; vgl. die vierte Frage: Was ist der Mensch? in der Einleitung (III. Abschn.) zur Logikvorlesung (Akademie-Ausg. Bd. IX, S. 25). Und doch ist dies die Philosophie nach dem

Weltbegriff! Hier zeigt sich wieder dieser merkwürdige andere Bezug des Begriffes ›Welt‹ auf die Existenz des menschlichen Daseins und auf das Wesen des Menschen im Ganzen, zugleich aber auch die Bedeutung des erstgenannten Kantischen Begriffes von Welt als Ganzheit. Kant sagt daher (Kr. d. r. V., A 839, B 867 Anm.): »Weltbegriff [der Philosophie als Philosophie in ›weltbürgerlicher‹ Absicht] heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.« Weshalb z. B. nach Kant ›Logik‹ und in gewisser Weise auch ›Ontologie‹ Propädeutik sind (vgl. Logikvorlesung, Einl. III).

In die Richtung dieses Gebrauches des Begriffes ›Welt‹ weist sodann der Ausdruck ›Weltanschauung‹, der sich bei Kant schon findet, aber noch nicht in unserer heutigen Bedeutung. Mit ›Welt-anschauung‹ meinen wir nicht das Betrachten der Welt im Sinne der Natur, sondern Anschauung besagt hier als repraesentatio singularis das Vorstellen, Denken, Wissen des einigen Ganzen dessen, was jede menschliche Existenz als solche interessiert. In dieser Bedeutung muß der Titel ›Weltanschauung‹ auch genommen werden in dem Werk von Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (3. Aufl. 1925); diese hat die Aufgabe, zu zeigen, »was der Mensch sei«.

In der heutigen Bedeutung denken wir mit, daß in Weltanschauung eine bestimmte Stellungnahme vollzogen ist bzw. Mittel an die Hand gegeben sind, eine solche zu vollziehen — und zwar als je bestimmte existenzielle Stellungnahme. Philosophie selbst gibt nie eine Weltanschauung und hat auch nicht die Aufgabe eine solche zu geben, im Gegenteil: Sie ist eine mögliche Existenzform, die gerade in sich, der Idee nach, noch keiner Weltanschauung bedarf, weil sie sich in den Möglichkeiten derselben bewegt. (Inwiefern es doch des »Einsatzes« bedarf, vgl. oben § 10, 11. Leitsatz.) ›Weltanschauungsphilosophie‹ ist überhaupt ein widersinniger Titel, er kann nur besagen: Erörterung des Wesens von Weltanschauung, ihrer inneren Notwendigkeit und der möglichen Formen. Aber ebenso widersinnig ist im Grunde der Ausdruck ›wissenschaftliche Philosophie‹, weil Philosophie vor aller Wissenschaft liegt, das aber nur kann, weil sie das schon im eminenten Sinne ist, was die ›Wissenschaft‹ nur in einem abgeleiteten Sinne sein kann. Die Alternative: entweder wissenschaftliche oder Weltanschauungsphilosophie ist ebenso äußerlich, wie eine Verbindung beider äußerlich ist.

Was Kant dagegen mit seiner Unterscheidung: Philosophie nach dem Schulbegriff oder nach dem Weltbegriff, meint, deckt sich nur in gewisser Weise mit dem gerade genannten Unterschied. In gewisser Weise deshalb, weil die Idee der Metaphysik nicht entsprechend positiv begründet und exponiert ist wie die Grundlegung selbst.

Wir fassen diese Orientierung über die Geschichte des Weltbegriffes zusammen: ›Welt‹ als Begriff des Seins des Seienden kennzeichnet die Ganzheit des Seienden in der Totalität seiner Möglichkeiten, diese selbst aber ist wesenhaft bezogen auf menschliche Existenz, und diese genommen in ihrem Endzweck. Zu Zwecken der Vorbereitung der folgenden phänomenologischen Klärung des transzendentalen Weltbegriffes und zugleich als systematische Zusammenfassung des Gesagten können wir vier Begriffe von Welt unterscheiden (vgl. Sein und Zeit, S. 64 f.):

1. Einen ontischen Begriff: ›Welt‹ ist einfach der Titel für das Vorhandene selbst in seinem Zusammen, für die ›Natur‹. Man kann diesen vorphilosophisch naiven Weltbegriff daher auch ontisch-natural nennen.

2. Einen (in gewisser Weise) ontologischen Begriff, der dem erstgenannten zugeordnet ist: ›Welt‹ als die Region Natur, als die Totalität dessen, was zu einer Natur überhaupt gehört.

3. Wiederum einen ontischen Begriff: ›Welt‹ meint jetzt nicht die (anorganische und organische) Natur, sondern die existierenden Menschen als existierende; in diesem Sinne sprechen

wir von ›der großen Welt‹, von ›Weltdame‹ oder ›Mann von Welt‹. Dieser vorphilosophische Weltbegriff ist im Unterschied vom ontisch-naturalen der ontisch-existenzielle (oder auch humane) Begriff.

Vorblickend nennen wir 4. einen ontologischen Begriff von Welt, der nicht ontisch die menschliche Gesellschaft meint, sondern ontologisch das metaphysische Wesen des Daseins überhaupt, hinsichtlich seiner metaphysischen Grundverfassung: der Transzendenz.

Der transzendentale Weltbegriff ist offenbar auf die übrigen in eigener Weise bezogen. Andererseits erschöpfte keiner der unter 1 bis 3 genannten Begriffe, auch nicht ihre Summe, den Begriff ›Welt‹ als Konstitutivum der Transzendenz.

Bezüglich der beiden vorphilosophisch-ontischen Weltbegriffe ist aber noch etwas Wesentliches zu beachten. Gehen wir von dem an dritter Stelle genannten existenziellen Weltbegriff aus. Nehmen wir z. B. den Ausdruck ›die vornehme Welt‹: darunter verstehen wir nicht etwa nur eine Ansammlung oder auch eine Gesellschaft von gutangezogenen menschlichen Individuen, sondern konstitutiv ist für den Ausdruck ›Welt‹, daß wir die damit bezeichneten Menschen gerade in ihrem Sichgehaben meinen: zu ihnen als Welt gehört auch all das, worunter sie sich bewegen, die Hotels und die Rennställe u.s.f. Es wäre auch eine völlige Verfehlung schon des vorphilosophischen Weltbegriffes, wollte man meinen, er bezeichne (nach 1) nur die vorhandenen Dinge und die Gebrauchsdinge im besonderen, und es müßte nun dieser Weltbegriff ergänzt oder ersetzt werden, indem man sagt, Welt sei ein humaner Begriff und bezeichne die menschliche Umwelt bzw. Fernwelt. Vielmehr bezeichnet ›Welt‹ so wenig die Dinge isoliert als die Menschen, sondern das Wesentliche schon im vorphilosophischen Begriff ist der Bezug des menschlichen Daseins zu den Dingen, bzw. sie im Bezug auf die Menschen.

Mit anderen Worten: schon der vorphilosophisch-ontische Begriff hat als primären Bedeutungsgehalt nicht ein bestimmtes

Seiendes, sondern das Wie des Existierens des Daseins — nämlich das in seiner Totalität genommene Sichverhalten zu Seiendem und zu sich selbst. Die Weise des menschlichen Existierens ist, sich in und aus dem Ganzen zu bestimmen. Das In-der-Welt-sein des Daseins meint: im Ganzen sein, und zwar hinsichtlich des Wie. Mag es sich gerade in Einzelnes fügen und von diesem alles erwarten, so ist gerade dieses Erwarten der Zeuge für die Existenz und ihre Ganzheit.

Unter Welt können wir demnach auch nicht den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge verstehen, der Dinge der geschichtlichen Kultur im Unterschied von der Natur und den Naturdingen, wohl aber gibt die Analyse gerade der Gebrauchsdinge und ihres Zusammenhangs einen Anhalt und Weg, das Phänomen der Welt erstmalig sichtbar zu machen. Welt ist demnach auch nicht das Seiende qua Zeug, als das, worunter sich Menschen umtun — als hieße In-der-Welt-sein: sich unter Kulturdingen bewegen; ebensowenig ist sie eine Mannigfaltigkeit von Menschen. Vielmehr gehört all dieses Seiende zu dem, was wir das innerweltliche Seiende nennen — doch nicht die Welt selbst. Aber was und wie ist diese?

Da wir hier, wie schon mehrfach bemerkt, das Problem nicht in seiner ganzen Breite aufrollen können und auch nicht zeitlichen Spielraum genug haben, um die Zusammenhänge gleichmäßig konkret zu entwickeln, versuche ich im folgenden mit Hilfe einer wenngleich auch nur vagen historischen Orientierung an *Platos Ideenlehre* vorwärts zu kommen. Umgekehrt gewinnen wir mit der Herausarbeitung des ursprünglichen Transzendenzphänomens erst die Perspektive für eine erneute Durchdringung der Platonischen Ideenlehre und für die Klärung der μέθεξις und des μεταξύ.

Wir erfuhren durch die letzten Betrachtungen, daß zum Begriff der Welt irgendwie der Charakter der Ganzheit gehört, und wir wissen, daß Welt konstitutiv sein soll für die Transzendenz des Daseins. Dieses transzendiert das Seiende, und der Übersprung ist Übersprung zur Welt. Das Seiende, das

in der Transzendenz übersprungen wird, ist aber nicht nur dasjenige, was das Dasein selbst nicht ist, sondern in der Transzendenz überspringt das Dasein gerade sich selbst als Seiendes — genauer: dieser Übersprung ermöglicht es, daß das Dasein so etwas wie es selbst sein kann. Erst im Übersprung seiner selbst eröffnet sich der Abgrund, der das Dasein je für es selbst ist, und nur weil dieser Abgrund des Selbstseins durch die und in der Transzendenz offen ist, kann er überdeckt und unsichtbar gemacht werden.

Die Frage aber wird unabweislich: Was ist nun Welt, woraufzu das Dasein transzendiert? Wie steht diese Ganzheit zum Dasein selbst? Ist Welt ein Reich der Ideen, an einem ὑπερουράνιος τόπος, den eine in das Dasein eingesenkte Vernunft anschaut und beschaut? Oder ist die Welt das Ganze der Ideen, die dem Subjekt eingeboren sind? Schon aus diesen Fragen ist ersichtlich, wie das Problem des Weltbegriffes als eines transzendentalen völlig verschlungen ist mit dem Problem der Subjektivität des Subjekts und zugleich mit der ontologischen Grundfrage nach dem Sein überhaupt.

Wenn das Phänomen, das wir mit dem transzendentalen Begriff benennen, zentral ist, dann muß es in aller echten Philosophie in irgendeiner, sei es auch in einer ganz verhüllten Form und nicht als solches gefaßt, schon immer ans Licht gekommen sein. Daß die Konzeption der Ideenlehre durch die als solche noch nicht enthüllte Transzendenz und durch das Weltphänomen motiviert ist, kann nicht bezweifelt werden, aber ebenso deutlich läßt sich zeigen, daß gerade die Konzeption der Ideenlehre den Weltbegriff nicht treffen konnte, weil die Ideen selbst und das Verhalten zu ihnen nur als eine Steigerung eines bestimmten Erfassens des Seienden galten — diese Erfassung aber ist die *Anschauung*. Die Schau, auf die hier alles zurückgeht, hat zum Korrelat einen bestimmten, ganz einseitigen Seinsbegriff, und der in ἰδέα, θεωρία, intuitus und Wesensschau angezeigte Rekurs auf ein schauendes Bewußtsein ist so wenig geeignet, das Transzendenzproblem zu lösen,

daß er nicht einmal ermöglicht, das Transzendenzphänomen zu sehen.

Der Zusammenhang zwischen Ideen und Schauen, θεωρία, intuitus (den schon das Wort ἰδέα anzeigt) ist wesentlich, weil darin der Ursprung der Ideenlehre zum Ausdruck kommt: Sofern den Ideen selbst ein Sein zugesprochen wird, sind sie, wie schon Aristoteles sah, nur eine Verdoppelung des Seienden; außerdem sind sie als das Immerseiende, dem Wechsel Enthobene, das in der reinen Betrachtung Erschaute; somit bedeutet die Ideenlehre die Verdoppelung einer Grundart des Verhaltens zum Seienden, der theoretischen Anschauung, und ist daher mit dieser verkoppelt. Wenn die Ideenlehre Bezug zum Transzendenzphänomen hat, und die Idee korrelativ zu Anschauung ist, so liegt darin die Tendenz, das Transzendenzproblem am Leitfaden des Anschauens zu fassen. Dies bereitet sich in der Antike schon vor und führt später zur Orientierung des Transzendenzproblems an der erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Beziehung.

Weil man ferner das Anschauen als αἴσθησις und die Erfassung des Schönen in Zusammenhang bringt, neigt man dazu, die Transzendenz nicht nur in Anmessung an das θεωρεῖν, sondern auch in Anlehnung an das ästhetische Verhalten zu fassen oder zu begründen. Diese Neigung wird bestärkt durch die Auffassung, daß im ästhetischen Anschauen die Dinge am ursprünglichsten so gesehen werden, wie sie sind, — eine Auffassung, die auf der irrigen Meinung beruht, im ästhetischen Anschauen sei das Subjekt an dem angeschauten Seienden zugleich desinteressiert.

Sowenig man die Transzendenz, weil sie eben kein ontisches Verhalten ist, der Anschauung im theoretischen oder ästhetischen Sinne aufbürden kann, sowenig auch dem praktischen Verhalten, sei es im Sinne des handwerklich-gebrauchenden, sei es sonst eines. Die zentrale Aufgabe ist gerade, in der Ontologie des Daseins hinter diese Scheidungen der Verhaltungen in die gemeinsame Wurzel zurückzugehen; eine Aufgabe,

die freilich nicht einfach zu sein braucht. Transzendenz liegt vor jeder möglichen Verhaltensweise überhaupt, vor der νόησις, aber auch vor der ὄρεξις.

Daß das Phänomen der Welt umgebogen bzw. ontisch angesetzt wird als ein vorhandenes Reich von Ideen, zugänglich einer bloßen Anschauung, hat neben anderen einen Hauptgrund darin, daß die Transzendenz von früh an primär im Sinne des θεωρεῖν genommen wurde, und das heißt: Die Transzendenz wurde nicht in ihrer ursprünglichen Verwurzelung im eigentlichen Sein des Daseins aufgesucht. Gleichwohl war dieses als eigentliches Handeln, als πρᾶξις, auch der Antike natürlich nicht unbekannt. Wenn wir nun das Transzendenzproblem im Zusammenhang mit dem Freiheitsproblem stellen, so darf Freiheit nicht im engen Sinne gefaßt werden, so daß sie der πρᾶξις im Unterschied zur θεωρία angehört. Bis hin zur Lehre vom Primat der praktischen Vernunft bei Kant und vor allem im Neukantianismus bleibt das Freiheitsproblem doppeldeutig; im Horizont der Unterteilung der Vermögen: Einbildungskraft, Anschauung, Denken, der Ansetzung eines Entweder-Oder von Rezeptivität und Spontaneität muß man Kants Bemühung, das theoretische Verhalten in Praxis zurückzunehmen, dahin verstehen, daß Kant dem praktischen Verhalten vor dem theoretischen den Vorrang gibt; Kant war aber auf dem Weg dazu, beide ursprünglicher zu begründen, wenn er auch das Problem nie ganz bewußt radikal gestellt hat. Das Problem ist aber: die gemeinsame Wurzel sowohl von Anschauen, θεωρεῖν, als auch von Handeln, πρᾶξις.

Wir sahen: die Idee korreliert einem ἰδεῖν; es liegt im Ansatz der abendländischen Philosophie überhaupt, daß die Anschauung, die bloße Schau der Grundakt ist, in dem gewissermaßen die Transzendenz primär zu Hause ist. Auch wenn später scheinbar das theoretische Verhalten durch das praktische ersetzt wird (Primat der praktischen Vernunft), auch dann bleibt der antike Ansatz leitend. Das eigentliche Transzendenzphänomen läßt sich nicht in einer bestimmten Verhaltung

unterbringen, sei sie theoretisch, praktisch, ästhetisch. Sie alle sind als Verhaltungen zu Seiendem nur auf dem Grunde der Transzendenz selbst möglich.

Obwohl die Transzendenz bei Plato nicht in ihrer eigentlichen Verwurzelung aufgesucht wurde, kommt unter dem unausweichlichen Zwang der Phänomene gleichwohl der Zusammenhang zwischen dem mit der ἰδέα vermeinten Transzendenten und der Wurzel der Transzendenz, der πρᾶξις, ans Licht: Die Idee ist zwar korrelativ auf Anschauung, aber es gibt eine Stelle bei Plato, wonach über das Seiende und die οὐσία, *über die Ideen hinaus*, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, noch die *Idee des Guten*, die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ liegt. Hier tritt eine Transzendenz hervor, die man, sofern schon die Ideen transzendent sind gegenüber dem wechselnden Seienden, als die ursprünglichste in Anspruch nehmen muß.

Was die Idee des Guten bedeutet, ist aufgrund dessen, was wir von Plato haben, nicht einfach festzustellen. Daß diese ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ am Ende noch einen mythischen Charakter hat, ist ebenso gewiß wie die Tatsache, daß mit diesem Hinweis das philosophische Motiv noch nicht enthüllt ist. Hierzu aber führt auch nicht der heute besonders naheliegende Weg, die Idee des Guten einfach umzudeuten in den Begriff des Wertes. Denn der Wertbegriff, der in gewissen, festzulegenden Grenzen seine notwendige Funktion hat, entspringt derselben traditionellen Metaphysik, die in ihren eigentlichen ontologischen Fundamenten ungeklärt und unbegründet ist.

Was wir vielmehr an der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ sehen lernen müssen, ist der Charakter, den Plato und vor allem Aristoteles als das οὗ ἕνεκα bezeichnen, das *Umwillen*, das worumwillen etwas ist bzw. nicht ist, so bzw. anders ist. Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, die noch über das Seiende und das Reich der Ideen hinausliegt, ist das Umwillen — das besagt: sie ist die eigentliche Bestimmung, die die Gesamtheit der Ideen transzendiert und sie daher zugleich in ihrer Ganzheit organisiert; das Umwillen als ἐπέκεινα überragt die Ideen, bestimmt sie aber gerade im

Überragen und gibt ihnen die Form der Ganzheit, die κοινωνία, die Gehörigkeit. Wenn wir also in der höchsten Idee den Charakter des οὗ ἕνεκα ins Auge fassen, tritt der Zusammenhang von Ideenlehre und Weltbegriff hervor: Der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendentale Organisationsform erhält, ist das Umwillen. Welt als das, woraufhin Dasein transzendiert, ist primär bestimmt durch das Umwillen.

Ein Umwillen ist aber wesensmäßig nur da möglich, wo es einen Willen gibt. Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*. Nur wo Freiheit, da ein Umwillen, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch! Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes.

c) Freiheit und Welt

Aber nun beginnen die Rätsel von neuem! Welches ist der innere Zusammenhang zwischen der Freiheit des Daseins, dem In-der-Welt-sein und dem primären Charakter der Welt, dem Umwillen?

Beginnen wir mit dem letzteren. In der bisherigen Fassung scheint es nur eine formale Bestimmung zu sein; Dasein, können wir sagen, existiert umwillen von etwas, und nun gilt es doch, inhaltlich festzulegen, worumwillen das Dasein existiert. Welches ist der Endzweck, um dessentwillen der Mensch existiert? Und damit wären wir bei der entscheidenden Frage. Aber nur scheinbar. Denn diese Frage ist vieldeutig. Sie hat den Schein für sich, als ginge sie direkt auf das Ganze, doch es ist eine voreilige Frage. Sie setzt voraus, daß sie irgendwie objektiv entscheidbar sei, während es am Ende im Sinn der

Frage selbst liegt, daß je nur der Fragende für sich sie im echten Sinne zu stellen und zu entscheiden vermag. Aber wenn dem so ist, dann muß gezeigt werden, warum das so ist. Mit anderen Worten: aus der Metaphysik des Daseins muß deutlich werden, warum das Dasein dem Wesen seines Seins entsprechend, Frage und Antwort bezüglich des Endzwecks selbst übernehmen muß, warum das Suchen nach einer objektiven Antwort an sich ein, ja das Mißverständnis des menschlichen Wesens überhaupt ist.

Im Unterschied von Wahrheit über Vorhandenes ist Wahrheit über Existierendes Wahrheit für Existierendes. Diese Wahrheit besteht nur im Wahr-sein qua Existieren. Und dementsprechend ist auch das Fragen zu fassen: nicht als Nachfragen-über, sondern als Fragen-für, worin schon gefragt wird, wie es mit dem Fragenden bestellt ist.

Bevor man sich also voreilig daranmacht, auf die Frage nach dem Endzweck des Menschen eine Antwort zu finden, die dann im Grunde doch keine ist, bevor wir das formale Umwillen inhaltlich auszufüllen versuchen, müssen wir diesem Umwillen selbst näher nachgehen, um einer unzureichenden Konstruktion des Umwillen als des Konstitutivum der Weltlichkeit zu entgehen.

Die Existenz des Daseins ist bestimmt durch das Umwillen — es ist das Auszeichnende des Daseins, daß es diesem Seienden in seinem Sein in einer spezifischen Weise um dieses selbst geht. Das Sein und Seinkönnen des Daseins ist es, umwillen dessen es existiert. Aber — wird man sofort einwenden — nun haben wir doch eine inhaltliche Bestimmung des Umwillen gegeben und den Endzweck des Daseins fixiert: er ist das Dasein selbst; und nicht nur das, sondern wir haben eine Bestimmung des Endzweckes gegeben, die in höchstem Maße einseitig ist; es ist ein extremer Egoismus, der hellste Größenwahn, zu behaupten, alles Seiende, die Natur und Kultur und was es noch geben mag, sei je nur vorhanden für den einzelnen Menschen und seine egoistischen Zwecke. In der Tat, wäre das

der Sinn der daseinsontologischen These, dann wäre sie Wahnwitz; es wäre aber auch nicht einzusehen, warum es einer Analyse des Daseins bedürfte, um diesen faustdicken Unsinn zu behaupten. Andererseits hat schließlich Kant gesagt: Der Mensch existiert als Zweck seiner selbst.

Am Ende liegen die Dinge so bequem doch nicht, wenn in einer Metaphysik des Daseins die Wesensaussage gefällt wird: Zum Wesen des Daseins gehört es, daß es ihm um sein eigenes Sein geht. Dann ist die Korrektur völlig überflüssig, die darin liegen möchte, daß man darauf hinweist, wie viele Menschen sich doch gerade für andere opfern und in der Freundschaft für andere und der Gemeinschaft mit ihnen aufgehen. Die Korrektur ist überflüssig, weil sie etwas korrigieren möchte, was sie gar nicht korrigieren kann. Denn der genannte Satz ist ja keine ontische Behauptung darüber, daß alle existierenden Menschen faktisch jeweils alles, was um sie herum ist, lediglich zu je ihren bestimmten egoistischen Zwecken benutzen oder gar benutzen sollten. Der ontologische Satz — zum Wesen des Daseins gehört es, daß sein eigenes Sein in seinem Umwillen steht — schließt so wenig aus, daß es faktisch dem Menschen gerade um das Sein des Anderen geht, daß er, dieser ontologische Satz, gerade den metaphysischen Grund der Möglichkeit dafür angibt, daß so etwas wie Dasein ein Mitsein mit Anderen, für diese und durch diese sein kann. Mit anderen Worten: wenn der Satz — zum Wesen des Daseins gehört es, daß es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht — am Anfang einer ontologischen Analytik des Daseins und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Satz der Transzendenz steht, dann ist es ein einfaches Gebot primitivster Methodik, sich zum mindesten zu fragen, ob mit diesem ontologischen Wesenssatz eine ontische, weltanschauliche These ausgesprochen sei oder sein könne, die einen sogenannten individualistischen Egoismus predige.

In diesem Satz und in allem, was mit ihm zusammenhängt, handelt es sich nicht um einen existenziellen, ethischen Egoismus, sondern um die ontologisch-metaphysische Kennzeichnung der Egoität des Daseins überhaupt. Nur weil das Dasein primär durch Egoität bestimmt ist, kann es faktisch für ein anderes Dasein und mit ihm als ein Du existieren. Das Du ist nicht eine ontische Dublette eines faktischen Ich; aber ebensowenig kann ein Du als solches existieren und für ein anderes Ich als Du es selbst sein, wenn es nicht überhaupt Dasein ist, d. h. in der Egoität gründet. Die zur Transzendenz des Daseins gehörige Egoität ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Du existieren und eine Ich-Du-Beziehung existent sein kann. Auch das Du ist am unmittelbarsten Du, wenn es nicht einfach ein anderes Ich ist, wohl aber ein: Du selbst — bist. Diese Selbstheit aber ist seine Freiheit, und diese ist identisch mit der Egoität, aufgrund deren das Dasein allererst je egoistisch oder altruistisch sein kann.

Schon allein darin, daß wir überhaupt die Ich-Du-Beziehung zum Problem machen können, bekundet sich, daß wir das je faktische Ich und faktische Du transzendieren und die Beziehung als eine Daseinsbeziehung überhaupt, d. h. in ihrer metaphysischen Neutralität und Egoität fassen; meist freilich, ohne daß wir von diesen selbstverständlichen Voraussetzungen etwas ahnen. Keine noch so mannigfaltige und interessante Analyse der möglichen Ich-Du-Bezüge vermag das metaphysische Problem des Daseins zu lösen, weil sie es nicht einmal stellen kann, sondern durchgängig und mit dem ersten Ansatz schon die ganze Analytik des Daseins in irgendeiner Form voraussetzt und ständig von ihr Gebrauch macht. Heute ist das Problem der Ich-Du-Beziehung aus ganz verschiedenen Motivierungen von weltanschaulichem Interesse. Es sind soziologische, theologische, politische, biologische, ethische Probleme, die der Ich-Du-Beziehung eine besondere Bedeutung geben; doch das philosophische Problem wird dadurch verdeckt.

So zeigt sich hier eine neue charakteristische Schwierigkeit im Problem der Subjektivität und in jeder Ontologie des Daseins. Die erste betraf die unrechtmäßige Abschnürung des in sich geschlossenen Subjekts von allen Objekten, die verkehrte

Meinung, der Ansatz eines zunächst weltlosen Subjekts sei der voraussetzungsloseste. Die jetzige Schwierigkeit aber betrifft die Meinung, der Ansatz bei einem, wenngleich am Ende transzendierenden Subjekt sei eben individualistischer, egoistischer Subjektivismus, und je radikaler nun eine Ontologie des Daseins zu Problem und Aufgabe gemacht wird, um so extremer müsse der Individualismus sein; sagen wir richtig: um so aufdringlicher ist der Schein eines solchen und die Schwierigkeit, die ontologische Absicht zu fassen und durchzuhalten.

Wenn wir sagen: Dasein ist wesenhaft je meines, und wenn die Aufgabe ist, das Dasein auf diesen Charakter hin ontologisch zu bestimmen, so heißt das nicht, es soll das Wesen meiner selbst als dieses faktischen Individuums oder eines beliebigen anderen untersucht werden. Gegenstand der Frage ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt. Imgleichen, wenn das ›Ich‹ Gegenstand der ontologischen Interpretation ist, dann ist das nicht die individuelle Ichheit meiner selbst, sondern Ichheit in der metaphysischen Neutralität; diese neutrale Ichheit nennen wir Egoität. Aber auch so liegt noch die Gefahr eines Mißverstehens vor; man könnte sagen: muß dann nicht auch die Duheit in der gleichen Weise zum Thema werden und muß nicht Duheit gleich ursprünglich mit Ichheit zusammengenommen werden? Gewiß ist das ein mögliches Problem. Aber die Ichheit als Gegenphänomen zur Duheit ist immer noch nicht die metaphysische Egoität. Hier wird klar, daß der Titel ›Ich‹ immer in die Richtung der Isolierung meiner selbst drängt, im Sinne einer entsprechenden Abschnürung vom Du. Wogegen Ichheit eben nicht das faktische Ich meint, als vom Du unterschiedenes, sondern Egoität meint diejenige Ichheit, die auch dem Du zugrunde liegt und welche gerade verhindert, das Du faktisch als ein alter ego zu fassen. Warum ist aber ein Du nicht einfach ein zweites Ich? Weil das Ichsein im Unterschied vom Dusein gar nicht das Wesen des Daseins trifft, d. h. weil ein Du ein solches nur ist qua es selbst, und ebenso auch das

›Ich‹. Daher gebrauche ich meist für die metaphysische Ichheit, für die Egoität den Ausdruck *Selbstheit*. Denn das ›selbst‹ kann vom Ich und Du in gleicher Weise ausgesagt werden: »Ich-selbst«, »Du-selbst«, aber nicht »Du-ich«.

Die reine Selbstheit, als die metaphysische Neutralität des Daseins genommen, ist zugleich der Ausdruck für die metaphysische Isolierung des Daseins in der Ontologie, welche Isolierung nie zusammengeworfen werden darf mit einer egoistisch-solipsistischen Aufsteigerung der eigenen Individualität. Wie gleichwohl diese im Einsatz notwendig eine Funktion hat, wurde angedeutet (11. Leitsatz, § 10). Weil Selbstheit Grundcharakter der Existenz ist, Existieren aber je ein Seinkönnen bedeutet, muß eine seiner Möglichkeiten zur konkreten Herausarbeitung der ontologischen Selbstheit dienen, und daher ist der Weg einer extremen Konstruktion gewählt worden (vgl. »Sein und Zeit« § 64). Ich bin auch keinen Augenblick der Meinung gewesen, daß diese Problematik und ihre innere Aufgabe heute schnell begriffen werde oder gar vom großen Haufen begriffen werden müßte. Es gilt heute noch mehr als damals, was Hegel in der Vorrede zu seiner »Phänomenologie des Geistes« schreibt: »Es ist nicht erfreulich zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert.«[5]

Umwillen seiner zu sein ist eine Wesensbestimmung des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen. Diese Verfassung, die wir jetzt kurz das Umwillen nennen, gibt die innere Möglichkeit dafür her, daß dieses Seiende es selbst sein kann, d. h. daß zu seinem Sein *Selbstheit* gehört. In der Weise eines Selbst

[5] Werke (Vollst. Ausg. durch e. Verein v. Freunden des Verewigten) Bd. 2, hrsg. v. J. Schulze, Berlin 1832, S. 54 [Philos. Bibl. Bd. 114, 6. Aufl. Hamburg 1952, hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 55].

sein heißt: im Sein grundwesentlich zu sich selbst sein. Dieses Zu-sich-selbst-sein konstituiert das Sein des Daseins und ist nicht etwa ein nachkommendes Vermögen dazu, sich außer dem Existieren überdies noch zu beobachten. Zu-sich-selbst-sein ist gerade das Existieren, nur muß dieses Zu-sich-selbst in der ursprünglichen metaphysischen Weite genommen werden und darf nicht auf irgendein Verhalten und Vermögen, und gar auf eine Weise des Erfassens: das Wissen-um, die Apperzeption, festgelegt werden. Vielmehr ist das Zu-sich-selbst-sein als Selbst-sein Voraussetzung für die verschiedenen Möglichkeiten des ontischen Verhaltens zu sich.

Und wiederum: nur weil dieses Seiende seinem metaphysischen Wesen nach durch Selbstheit bestimmt ist, kann es je als faktisches sich selbst als Selbst ausdrücklich wählen, — in diesem ›kann‹ liegt aber: es kann sich auch der Wahl begeben. Was besagt nun diese in der Selbstheit gründende Möglichkeit, sich selbst eigens zu wählen bzw. sich dieser Wahl zu begeben? Was wird denn in diesem Sich-selbst-eigens-wählen wesenhaft mitgewählt?

Hier liegt aber der Ursprung von ›Möglichkeit‹ überhaupt: Nur aus Freiheit, nur ein freies Wesen kann als transzendierendes Sein verstehen — und muß es, um als solches zu existieren, d. h. ›unter‹ und ›mit‹ Seiendem zu sein.

Wir hörten schon mehrfach, wie alle diese metaphysischen, ontologischen Sätze einem ständigen Mißverständnis ausgesetzt sind, ontisch-existenziell genommen zu werden. Eine Hauptveranlassung dieses Mißverstehens liegt darin, daß man nicht den jeweiligen metaphysischen Horizont des Problems festhält. Und gerade an der Stelle der Exposition, an der wir jetzt halten, ist das eine besondere Gefahr. Wir sagten: Dasein wählt sich selbst. Unversehens schiebt man nun dem Titel Dasein den landläufigen Begriff des isolierten, egoistischen Subjekts unter, und das Sich-selbst-wählen des Daseins interpretiert man dann als ein solipsistisch-egoistisches Sich-auf-sich-zurückziehen; während gerade im echten metaphysischen Sinne

das Umgekehrte der Fall ist. Das Dasein und nur es qua Dasein soll sich (das Dasein) wählen. Mehrfach, bis zum Überdruß wurde darauf hingewiesen: dieses Seiende qua Dasein ist immer schon mit Anderen und immer schon bei Seiendem von nicht daseinsmäßigem Charakter. Im Transzendieren transzendiert das Dasein jedes Seiende: sich selbst wie jedes Seiende seiner Art (Mitdasein) und solches von nicht daseinsmäßigem Charakter. Im Sichselbstwählen des Daseins wählt das Dasein eigentlich gerade sein Mitsein mit Anderen und gerade sein Sein bei nicht daseinsmäßigem Seienden.

Im ausdrücklichen Sichselbstwählen liegt dem Wesen nach der volle Selbsteinsatz, nicht dahin, wo es noch nicht wäre, sondern dahin, wo es und wie es qua Dasein immer schon ist, sofern es existiert. Wie weit das faktisch jeweils gelingt, ist keine Frage der Metaphysik, sondern eine Frage und Sache des Einzelnen. Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst überhaupt so etwas wie ›selbst‹ verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören. Nur weil das Dasein, durch das Umwillen konstituiert, in Selbstheit existiert, nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft möglich. Dies sind primäre existenzialontologische Wesenssätze, keine ethischen Thesen über Vor- und Nachordnung von Egoismus und Altruismus. Das existenzialontologisch gefaßte Phänomen des eigentlichen Sichselbstwählens bringt am radikalsten die metaphysische Selbstheit des Daseins zum Vorschein, und das heißt: die Transzendenz als Transzendieren des eigenen Seins, des Seienden als Mitsein mit Anderen und des Seienden im Sinne von Natur und Gebrauchsdingen. Methodisch liegt hierin wieder die Anweisung auf extreme existenzialontologische Konstruktion.

NB. Nun ist bei Kierkegaard viel die Rede vom Sichselbstwählen und vom Einzelnen, und wenn es mir darauf ankäme, das noch einmal zu sagen, was Kierkegaard gesagt hat,

dann wäre das nicht nur ein überflüssiges Unternehmen, sondern ein solches, das gerade im Hinblick auf die Absicht Kierkegaards hinter ihm wesentlich zurückbleiben müßte. Seine Absicht ist nicht die unsere, sondern von ihr grundsätzlich verschieden, was nicht hindert, sondern verpflichtet, das von ihm zu lernen, was er gibt. Aber Kierkegaard ist überhaupt nie in die Dimension dieser Problematik eingedrungen, weil sie für ihn überhaupt nicht wesentlich war — und seine Schriftstellerei eine ganz andere Grundabsicht hatte, die auch andere Mittel und Wege verlangte.

Der Satz: zum Wesen des Daseins gehört das Umwillen seiner, ist ein ontologischer, er sagt etwas aus über die Wesensverfassung des Daseins in seiner metaphysischen Neutralität. Umwillen seiner ist es, das Dasein, und hierin, in diesem Umwillen, liegt der Grund der Möglichkeit für ein existenzielles, egoistisch oder unegoistisches Meinetwegen, aber ebenso ursprünglich für ein Seinetwegen und für jegliches ontische Weswegen. Das Umwillen hat als Konstitutivum der Selbstheit des Daseins diese universale Spannweite, mit anderen Worten: es ist das, *woraufzu* das Dasein als transzendierendes transzendiert.

Im Zusammenhang der Frage nach der Transzendenz sind wir im Ausgang vom Problem der Welt über das Ideenreich und das ἐπέκεινα τῆς οὐσίας auf das Umwillen als Grundcharakter der Welt gestoßen. Dieses Umwillen ist als metaphysische Struktur des Daseins zu fassen, nicht aber hinsichtlich der bestimmten egoistischen Zwecksetzung eines faktisch Existierenden. Diesem Umwillen als metaphysischer Verfassung und Grundstruktur von Welt müssen wir noch schärfer nachgehen, um damit das In-der-Welt-sein als die Transzendenz zum Verständnis zu bringen.

Das Umwillen ist, was es ist, in einem und für einen Willen. Mit diesem ist aber nicht gemeint der existenziell-ontische Akt, sondern wiederum das metaphysische Wesen, die innere Möglichkeit von Willen: *die Freiheit*. In der Freiheit ist immer

schon ein solches Umwillen entsprungen. Im Wesen der Freiheit liegt dieses Sichvorhalten des Umwillen. Dergleichen wie Umwillen ist nicht irgendwo vorhanden, worauf sich dann Freiheit nur bezöge, sondern die Freiheit selbst ist der Ursprung des Umwillen; aber wiederum nicht so, als wäre zunächst Freiheit und dann auch Umwillen, sondern in eins mit Freiheit ist Umwillen. Dabei ist unwesentlich, wie weit ein als frei bestimmtes Wesen faktisch frei ist, oder wie weit es um seine Freiheit weiß; hier ist nichts darüber gesagt, wie weit es frei oder nur latent frei ist, benommen oder befangen vom Anderen oder von nicht daseinsmäßigem Seiendem. Nur ein freies Wesen kann unfrei sein.

Auch hier gilt es, die Interpretation der Freiheit herauszudrehen aus der traditionellen Perspektive, wonach das Absehen in erster Linie darauf zielt, gegenüber einer zwangsmäßigen, mechanischen Abfolge das Von-selbst-anfangen, sua sponte, zu betonen, die Spontaneität. Dieses ›von selbst‹ aber bleibt unbestimmt ohne die Selbstheit — und das besagt: man muß die Transzendenz in die Freiheit zurücknehmen, ja in der Freiheit selbst das Grundwesen der Transzendenz suchen.

Mit anderen Worten: die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwillen, ist die ursprüngliche Ganzheit dessen, was sich das Dasein als freies zu verstehen gibt. Freiheit gibt sich zu verstehen, sie ist das Urverstehen, d. h. der Urentwurf dessen, was sie selbst ermöglicht. Im Entwurf des Worumwillen als solchem gibt sich das Dasein die ursprüngliche *Bindung*. Die Freiheit macht das Dasein im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt. Gemäß dieser Bindung bindet sich das Dasein an ein Seinkönnen zu sich selbst als Mitseinkönnen mit Anderen im Seinkönnen bei Vorhandenem. Selbstheit ist die freie Verbindlichkeit für und zu sich selbst.

Das Dasein als freies ist Weltentwurf. Dieses Entwerfen aber wird nur so entworfen, daß das Dasein sich darin hält,

und zwar derart, daß dieser freie Halt bindet, d. h. daß er das Dasein, in allen seinen Dimensionen der Transzendenz, in einen möglichen Spielraum der Wahl stellt. Diese Bindung hält sich die Freiheit selbst entgegen. Die Welt ist in der Freiheit wider diese selbst gehalten. Die Welt ist *freier Widerhalt* des Worumwillen des Daseins. Demnach ist das In-der-Welt-sein selbst nichts anderes als die Freiheit; Freiheit nicht mehr genommen als Spontaneität, sondern in der angezeigten Verfassung ihres metaphysischen Wesens (das damit freilich längst nicht voll bestimmt ist).

Der freie Widerhalt des Umwillen hat nun aber, wie schon angedeutet, als Transzendenz den Charakter des Überspringens des je faktisch und tatsächlich Seienden. Die Welt als das Ganze der wesenhaften inneren Möglichkeiten des Daseins als des transzendierenden *übertrifft* alles wirklich Seiende. Dieses enthüllt sich, wann und wie immer es angetroffen wird — und gerade wenn in seinem Ansich —, immer nur als eine Einschränkung, als eine mögliche Verwirklichung des Möglichen, als das Ungenügende aus einem Überschuß an Möglichkeiten, darin sich das Dasein als freier Entwurf schon immer hält.

Das Dasein ist in sich *überschüssig*, d. h. durch eine primäre Ungenügsamkeit an allem Seienden bestimmt; sowohl metaphysisch überhaupt als auch existenzial in der faktischen Vereinzelung. Diese primäre Ungenügsamkeit kann sich in einem bestimmten ontischen, existenziellen Verhalten zeigen: nur aufgrund ihrer ist eine Beruhigung-bei, ist existenzielle Selbstzufriedenheit bzw. Unzufriedenheit möglich; diese Unzufriedenheit darf mit der Ungenügsamkeit im metaphysischen Sinne nicht verwechselt werden. Das alles jeweils faktische und tatsächliche Seiende übertreffende Wesen der Freiheit, ihr übertrifftiger Charakter, zeigt sich auch und gerade in der Verzweiflung, in der die eigene Unfreiheit über dem in sich versenkten Dasein zusammenschlägt. Selbst diese völlige faktische Unfreiheit ist ein elementares Dokument für die Transzendenz: denn die Verzweiflung besteht gerade darin, daß der Verzweifelte die Unmöglichkeit des Möglichen sieht. Er zeugt noch einmal für das Mögliche, indem er an ihm verzweifelt.

Das eigentümliche Übertreffen des faktisch Seienden, das in der Welt als solcher und damit in der Transzendenz und Freiheit liegt, entspricht dem ἐπέκεινα. Mit anderen Worten: die Welt selbst ist übertrifftig; Seiendes vom Charakter des Daseins ist ausgezeichnet durch Überschwung; Welt ist der freie übertrifftige Widerhalt des Umwillen.

Nur sofern das Dasein in seinem metaphysischen Wesen sich frei das Umwillen seiner selbst vorhaltend überschwingt, wird es als dieses zum Möglichen Überschwingende, metaphysisch gesehen, die Gelegenheit dafür, daß Seiendes als Seiendes sich bekunden kann. Seiendes vom Wesen des Daseins muß sich als Freiheit aufgetan haben, d. h. Welt muß im Überschwung entgegengehalten sein, Seiendes muß als In-der-Welt-sein, als transzendierendes konstituiert sein, soll dieses selbst wie Seiendes überhaupt als solches offenbar werden. Und so ist denn das Dasein, von diesem In-der-Welt-sein her metaphysisch gesehen, als faktisch existierendes nichts anderes als die seiende Möglichkeit des *Welteingangs* von Seiendem. Nur wenn in der Allheit des Seienden das Seiende seiender wird in der Existenz von Dasein, d. h. wenn Zeitlichkeit sich zeitigt, dann gibt es Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Welteingang wiederum gibt die Möglichkeit der Enthüllbarkeit von Seiendem.

Bevor wir dazu übergehen, die gekennzeichnete Transzendenz in ihrer inneren Möglichkeit zu verdeutlichen, um von da die Verwurzelung des Wesens des Grundes in ihr zu sehen, soll die Transzendenz noch faßlicher werden durch eine kurze Charakteristik des Welteingangs.

Soweit es gelingen konnte, die Transzendenz sichtbar zu machen, muß das eine deutlich geworden sein, daß die Welt nicht das Seiende meint, weder die einzelnen Objekte noch die Gesamtheit der Objekte, die einem Subjekt gegenüberstehen. Wo man nun, besonders bei der Fraktion des Realis-

mus, die Transzendenz als Subjekt-Objekt-Beziehung zum Ausdruck bringen will, sagt man oft und gern, das Subjekt setze eben immer schon die ›Welt‹ voraus, und meint damit die seienden Objekte. Zunächst ist festzuhalten, daß diese These weit davon entfernt ist, das eigentliche Phänomen der Transzendenz auch nur zu sehen; aber davon ganz zu schweigen.

Was soll denn heißen: das Subjekt ›setzt voraus‹ die seienden Objekte, ›setzt voraus‹, daß diese sind? Es ist damit gar kein verständlicher Sinn zu verbinden, abgesehen davon, daß wir nirgends ein solches Voraus-setzen antreffen. Soll es heißen, ›wir‹ machen im vorhinein die Annahme, die Objekte seien? Aufgrund einer Vereinbarung? Mit welchem Recht machen wir diese Annahme, wie kämen wir überhaupt zu dieser Annahme? Doch nur unter der Voraussetzung des isolierten Subjekts. Und zeigt sich uns das Seiende je als solches, das wir gleichsam nur bittweise vorhanden sein lassen? Von einer solchen Voraussetzung ist nirgends die Spur. Und an der Rede vom Voraussetzen der ›Welt‹, der Objekte, ist nur das eine treffend, daß das faktisch existierende Dasein immer schon Vorhandenes antrifft, zum voraus schon Seiendes angetroffen hat. Aber nicht beruht dieses Seiende und daß es im voraus schon ist, auf einer Voraussetzung; gleichsam auf einer metaphysischen Verbrüderung: laßt uns voraussetzen, es sei Seiendes, und dann wollen wir versuchen, inmitten desselben zu existieren. Gerade dieses Antreffen des Vorhandenen spricht in aller Schärfe dagegen, daß wir das Vorhandensein vorausgesetzt hätten. Es besagt ja gerade umgekehrt, daß wir als Existierende gar nicht erst nötig haben, noch zuvor Objekte vorauszusetzen.

Allerdings könnte Seiendes (Vorhandenes) nie angetroffen werden, wenn es nicht die Gelegenheit hätte, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden. Wann und wie verwirklicht sich diese Möglichkeit? Welteingang ist kein Vorgang am Vorhandenen, in dem Sinne, daß es sich dabei veränderte und aufgrund dieser Veränderung sich eindrängte. Welteingang

des Vorhandenen ist ›etwas‹, was mit ihm geschieht. Welteingang hat den Charakter des Geschehens, der Geschichte. Welteingang geschieht, wenn Transzendenz geschieht, d. h. wenn geschichtliches Dasein existiert; nur dann ist ein In-der-Welt-sein des Daseins existent. Und nur wenn dieses existent ist, ist auch schon Vorhandenes in Welt je eingegangen, d. h. Innerweltliches geworden. Und nur das Dasein qua existierendes gibt die Gelegenheit des Welteingangs.

Innerweltlichkeit ist demnach nicht eine vorhandene Eigenschaft des Vorhandenen an ihm selbst. Das Vorhandene ist das Seiende als welches und was es ist, auch wenn es nicht gerade Innerweltliches wird, auch wenn nicht Welteingang mit ihm geschieht und es überhaupt keine Gelegenheit dazu gibt. Innerweltlichkeit gehört nicht zum Wesen des Vorhandenen als solchen, sondern sie ist nur die in einem ursprünglichen Sinne transzendentale Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Vorhandenes in seinem Ansich sich bekunden kann, und d. h. die Bedingung dafür, daß das existierende Dasein es in seinem Ansich erfährt und erfaßt. Welteingang und sein Geschehen ist Voraussetzung dafür, nicht daß das Vorhandene erst Vorhandenes wird und in das kommt, was sich uns als seine Vorhandenheit offenbart und was wir als solche verstehen, sondern dafür lediglich, daß das Vorhandene sich gerade bekundet in seiner Unbedürftigkeit des Welteingangs bezüglich seines eigenen Seins.

Das transzendierende Dasein gibt als In-der-Welt-sein je faktisch dem Seienden die Gelegenheit des Welteingangs, und dieses Gelegenheit-geben von seiten des Daseins besteht in nichts anderem als im Transzendieren.

Wenn aber Innerweltlichkeit keine Eigenschaft des innerweltlichen Vorhandenen als Vorhandenen ist, wohin gehört dann Innerweltlichkeit und wie ist sie selbst? Offenbar gehört sie zur Welt und ist nur mit dieser, geschieht nur, sofern In-der-Welt-sein geschieht. Welt selbst gibt es nur, sofern Dasein existiert. Ist dann aber Welt nicht etwas ›Subjektives‹? In der

Tat! Nur darf man jetzt nicht wieder einen vulgären, subjektivistischen Begriff des ›Subjekts‹ unterschieben, sondern es gilt zu sehen, daß das In-der-Welt-sein, das als existentes dem Vorhandenen Welteingang verschafft, gerade den Begriff der Subjektivität und des Subjektiven von Grund aus verwandelt.

Wenn Dasein existiert, ist in eins zumal auch schon Welteingang geschehen, und zwar so geschehen, daß dabei mit dem Vorhandenen, was da gerade eingeht, im Grunde *nichts* vor sich geht. Es bleibt davon so schlechthin unberührt, daß es gerade aufgrund des Welteingangs seinerseits das existierende Dasein angehen, treffen und rühren kann. Wenn aber im Geschehen des Welteingangs mit dem Eingehenden nichts vor sich geht, ist dann die Welt selbst nichts? In der Tat: die Welt ist nichts — wenn ›nichts‹ besagt: nicht ein Seiendes im Sinne des Vorhandenen, mehr noch: nichts im Sinne von Nicht-Seiendes, nichts von dem, was Dasein selbst als solches transzendiert; aber es transzendiert sich auch selbst. Die Welt: ein Nichts, kein Seiendes — und doch etwas; nichts Seiendes — aber Sein. Also ist die Welt kein Nichts im Sinne des nihil negativum. Was für ein nihil ist die Welt und im Grunde dann das In-der-Welt-sein selbst?

Damit stoßen wir auf die Frage nach der inneren Möglichkeit der Transzendenz selbst, des In-der-Welt-seins als des Überschwungs zum übertrifftigen Widerhalt, in welchem sich das Dasein sich selbst in seinem metaphysischen Wesen zu verstehen gibt, um sich in diesem Sichverstehen als Freiheit ursprünglich zu binden. Die innere Möglichkeit der Transzendenz, so behaupte ich, ist die Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit!

§ 12. Transzendenz und Zeitlichkeit (nihil originarium)

Als freies entwirft sich das Dasein auf das Umwillen seiner als das Ganze der wesenhaften Möglichkeiten seines Seinkönnens. Dieses Umwillen seiner sich vorhaltend und in diesem

Vorhalten existierend, verwendet sich dieses Seiende in seiner Weise für sich selbst. Dieses Sich-für-sich-selbst-verwenden kann nach dem oben Bemerkten nicht den Sinn eines solipsistischen Eigennutzes haben. Vielmehr: nur weil Dasein überhaupt als freies sich für sich selbst verwendet, steht es als je faktisches wesensmäßig vor der Wahl, wie es sich je im ontisch-existenziellen Sinne für andere und sich selbst verwende. Oder aber — was eben nur auch eine Möglichkeit der Freiheit als Unfreiheit ist — das Dasein verhält sich unentschieden und läßt es jeweils je nach den Umständen darauf ankommen. Daß wir faktisch existenziell nur selten frei sind, spricht nicht gegen das metaphysische Wesen des Daseins, sondern dafür. Es ist eine Fehlmeinung, zu glauben, man fasse die Freiheit möglichst rein in ihrem Wesen, wenn man sie isoliert als freischwebende absolute Willkür. Vielmehr gilt es gerade umgekehrt, die Freiheit in ihrer Endlichkeit zu begreifen und zu sehen, daß durch den Nachweis der Gebundenheit die Freiheit nicht beeinträchtigt und ihr Wesen nicht beschnitten wird.

Was als Freiheit, In-der-Welt-sein, Transzendenz gekennzeichnet wurde, muß nun aber auch so genommen werden, wie wir es aufzeigten. All das ist nicht eine in einem isolierten Subjekt und in dessen Inneren versteckte Apparatur, sondern Freiheit selbst transzendiert, in ihr vollzieht sich und hat sich immer schon vollzogen der Überschritt über das Seiende, und wir treffen dieses Seiende als Ansichseiendes immer in der Weise an, daß wir in Freiheit darauf zurückkommen, aus dem Ursprung her und innerhalb seiner. Alles ontische Verhalten zu Seiendem, daseinsmäßigem oder nicht daseinsmäßigem, transzendiert so nicht erst, sofern es sich aufmacht, intentional sich zu Objekten in Beziehung zu setzen, sondern der intentionale Bezug ist nur die jeweilige faktische Weise der Zueignung dessen, was aufgrund der Transzendenz schon übersprungen und d. h. enthüllt ist.

Wir müssen, unbekümmert um fest eingesessene Frage- und Blickrichtungen, sehen lernen, wie das Dasein aufgrund seiner

metaphysischen Verfassung, aufgrund des In-der-Welt-seins über alles Seiende der Möglichkeit nach immer schon hinaus ist — und in diesem Hinaussein-über nicht in das absolute Nichts stößt, sondern umgekehrt gerade in diesem Hinaussein-über sich die Verbindlichkeit qua Welt vorhält und in diesem Widerhalt erst und gerade sich an Seiendes halten kann und muß. Im Hinblick auf dieses Grundphänomen der Transzendenz gilt es nun, die Zeitlichkeit zu fassen.

Was ist die Zeitlichkeit selbst, und wie bringen wir sie uns näher? Über die Zeit kann man in mannigfacher Weise spekulieren, man kann irgendwo anfangen und versuchen, sie zu analysieren und auszudeuten. Für uns handelt es sich aber nicht um die übliche isolierte philosophische Spekulation über die Zeit, mit der immer auf irgendeinem Wege zu anderen philosophischen Problemen zu gelangen ist. Vielmehr steht die Zeit, wie gezeigt, in einem freilich noch dunklen Bezug zum Verstehen von Sein überhaupt. Sie beansprucht daher eine zentrale systematische Funktion in der Metaphysik überhaupt; die Interpretation der Zeit muß also von da her primär geleitet sein. Der Weg zu ihr ist nicht einfach. Der, den ich selbst ging, ist nicht der einzige; aber jeder ist weit und reich an Hindernissen. Für unsere Zwecke wähle ich ein anderes Verfahren: Wir versuchen mehr direkt dogmatisch auf das Wesen der Zeit hinzudeuten, was besagt, die vulgäre Fragestellung bezüglich der Zeit auszuschalten.

Ich versuche die Hauptrichtlinien der vulgären Zeitauffassung kurz darzulegen:

1. Die Zeit ist zunächst selbst ein irgendwo und irgendwie Vorhandenes, das in Bewegung ist, und zwar abfließt, wie wir sagen: vergeht.

2. Diese Zeit als die vergängliche (gewissermaßen das Exempel der Vergänglichkeit überhaupt) ist etwas ›in der Seele‹, im Subjekt, im Bewußtsein drinnen, daher es eines inneren Bewußtseins bedarf, um der Zeit habhaft zu werden. Demzufolge sind die Möglichkeiten der Zeitauffassung und -interpretation

wesentlich abhängig von der jeweiligen Auffassung von Seele, Subjekt, Bewußtsein, Dasein.

3. Die Zeit ist zwar etwas in der Seele ablaufend Vergehendes, gehört aber doch nicht eigentlich in das Zentrum der Seele. Denn die Zeit sieht man von jeher mit dem Raum zusammen; im Raum, räumlich ist das, was wir mit den Sinnen erfahren; das gilt demgemäß auch für die Zeit: Zeit gehört zur Sinnlichkeit (auch noch in der phänomenologischen Auffassung bei Husserl und Scheler). Wie immer man diese versteht, sie bleibt von Geist und Vernunft unterschieden, die selbst nicht zeitlich, sondern außerzeitlich sind. (Bei Kant steht, das kann man ohne Übertreibung sagen, die Spontaneität als Freiheit direkt neben der Zeit.)

4. Zeit wird seit Plato unterschieden gegenüber Ewigkeit und diese selbst mehr oder minder theologisch gedacht. Das Zeitliche wird dann zum Irdischen gegenüber einem Himmlischen. Zeit hat von hier aus zugleich einen bestimmten weltanschaulichen Charakter. Dieser hat dazu beigetragen, daß man nie eigentlich dazu gekommen ist, das Zeitphänomen in seiner metaphysischen Bedeutung zu sehen.

All diese Kennzeichen der Zeit, in denen sie dem vulgären Verständnis, aber auch dem philosophischen bekannt ist, können nicht schlechthin willkürlich, frei erdacht und erfunden sein. Das Wesen der Zeit selbst muß dergleichen Auffassungen ermöglichen, ja sogar nahelegen. Gleichwohl treffen sie alle gerade nicht das metaphysische Wesen der Zeit.

Wenn man daher sich die Sache leicht macht und einfach aus diesen vulgären Perspektiven für sich das zurechtlegt, was die fundamentalontologische Analytik über die Zeit herausstellt, statt zunächst einmal dieses aus sich und seiner eigenen Absicht sich anzueignen, dann gerät alles in Verwirrung. Wir wollen die Hauptcharaktere des metaphysischen Wesens der Zeit positiv in fünf Punkten festlegen, die aber nicht ohne weiteres den vier vorgenannten entsprechen:

1. Zum Wesen der Zeit gehört ihr ekstatischer Charakter.
2. In eins mit dieser ekstatischen Verfassung gehört zur Zeit ihr Horizontcharakter.
3. Die Zeit vergeht weder noch steht sie, sondern sie zeitigt sich. Zeitigung ist das Urphänomen der ›Bewegung‹.
4. Die Zeit ist nicht relativ auf Sinnlichkeit, sondern ursprünglicher als diese wie auch als Geist und Vernunft; wobei freilich der Vernunftbegriff zugrunde gelegt werden muß, den wir allein kennen, der der endlichen Vernunft.
5. Methodisch ist zu bemerken: die Zeit wird, weil sie den metaphysischen Zusammenhang des Daseins ausmacht, gerade dann nicht faßbar, wenn Dasein in irgendeiner theoretischen Thematisierung angesetzt ist, sei es als psychisches Ganzes, als erkennendes-wollendes Subjekt, als Selbstbewußtsein oder als Einheit von Leib, Seele und Geist. Vielmehr muß die Analytik des Daseins als leitenden Horizont denjenigen wählen, der im faktischen Existieren, vor aller und außer und trotz aller Theorie für das Zu-sich-selbst-sein des Daseins in seinem Mitsein mit Anderen und seinem Verhältnis zum nicht daseinsmäßigen Seienden leitend bleibt.

Die klassische Literatur zum Zeitproblem ist: Aristoteles, »Physik« Δ 10–14; Plotin, »Enneade« III, 7; Augustinus, »Confessiones«, lib. XI; Kant, »Kritik der reinen Vernunft«: transzendentale Ästhetik, transzendentale Deduktion und Schematismuskapitel, Analytik der Grundsätze, Antinomienlehre; Hegel, »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (eine Vorstufe in der »Jenenser Logik«) und »Phänomenologie des Geistes«; Bergson, alle Schriften; Husserl, in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, 1. Buch, nur kurze Bemerkungen; vgl. O. Becker, »Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen« (in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VI, 1923, S. 385 ff.); und jetzt Husserls »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins« selbst, die im

Jahrbuch Bd. IX erscheinen (vgl. dazu weiter unten). (Die Zeituntersuchungen von Aristoteles und Augustinus sind die wesentlichen und für die Folgezeit maßgebenden. Kant hat dann, mehr unbewußt zwar als ganz deutlich, das Problem am weitesten vorgetrieben in die Dimension der eigentlichen philosophischen Problematik.)

Wir beschränken uns auf die Erörterung des Wichtigsten bezüglich der ersten beiden Punkte.

Ad 1. Zur Zeit gehört ihr *ekstatischer* Charakter. Wir wollen versuchen, diesen Wesenscharakter der Zeit einsichtig zu machen. Es bedarf dazu einer kurzen Erinnerung an die vulgäre Zeitauffassung, genauer: an unser gewöhnliches Verhalten zur Zeit. Schon daß wir hier von einem Verhalten zur Zeit sprechen, deutet an, daß sie sich als etwas unter vielem anderen gibt, wozu wir uns auch alltäglich verhalten (wie etwa zum Raum). Der Index dafür, daß und wie wir uns zur Zeit verhalten, dokumentiert sich in dem Faktum, daß wir gewöhnlich eine Uhr bei uns tragen, einen Zeitmesser. Wir messen die Zeit nicht einfach aus bloßer Wißbegierde, die feststellte, wieviel Zeit es nun gerade ist, sondern wir messen sie in der Weise, daß wir mit ihr rechnen. Mit ihr rechnen besagt hier nicht primär: sie zahlenmäßig bestimmen, sondern: *ihr Rechnung tragen*, besagt: die Zeit ausnützen, in der rechten Weise nützen, keine Zeit verlieren. — Jedermann kennt die Zeit, weiß, was er meint, wenn er von der Zeit spricht, und hat doch selten einen Begriff von der Zeit. Diese vorbegriffliche Kenntnis der Zeit aber haben wir uns nicht etwa so zugeeignet, daß wir dergleichen wie Zeit irgendwoher von anderen übernehmen und in uns hineinverlegen. Wir lernen die Zeit nicht irgendwie kennen! Was wir lernen, ist lediglich die Art der Zeitmessung, die faktisch konkreten Weisen, in denen wir mit der Zeit praktisch am besten umgehen. Die Zeit selbst aber enthüllt jedes Dasein in sich selbst — und gleichwohl bleibt die Zeit langehin etwas Fremdes. Nur selten ergreifen wir Besitz von der Zeit, die uns selbst in einem metaphysischen Sinne besitzt,

nur selten werden wir Herr dieser Macht, die wir selbst sind, nur selten existieren wir frei.

So sehr wir uns alltäglich mit der Zeit abgeben, mehr oder minder bewußt, oder gar pedantisch, so oft wir von ihr reden, sie nennen und ansprechen, so indifferent und fern bleibt sie uns doch. Und daran liegt es zum Teil, daß wir gegen ihr eigenstes Wesen blind sind, ja daß wir vielmehr, wenn wir die Zeit begreifen wollen, sie eben auffassen wie alles, was uns zunächst zugänglich ist, wie die Dinge.

Wesentlich ist, den Blick freizuhalten für das totale Eigenwesen dessen, was sich als Zeit enthüllt. Wir können hier nur eines der Phänomene uns vor Augen legen, das uns am unmittelbarsten dahin bringt, den ekstatischen Charakter der Zeit zu fassen, und wir wollen mindestens dieses relativ konkret interpretieren. (Vgl. S. S. 1927 »Die Grundprobleme der Phänomenologie« II. Teil[1] und »Sein und Zeit« I. Teil.)

Die Zeit messen wir mit Hilfe von Zahlen und Strecken, von Quantitäten: von jetzt bis damals, von jetzt bis dann, von dann bis dann. Die Zeit selbst *nennen* wir mit: »jetzt«, »dann«, »damals«. Und es ist wesentlich, darauf zu sehen, in welcher Weise diese Ausdrücke von der Zeit sprechen. Wenn ich ganz unreflektiert unmittelbar ›jetzt‹ sage, dann heißt das immer: jetzt — schlägt die Tür, jetzt — gehe ich über zur Analyse der Zeitstruktur. Wir meinen also mit Jetzt nicht eigentlich thematisch es selbst, wir verweilen nicht bei ihm, in der Weise, daß wir meinten: dieses Jetzt ist so und so beschaffen, es folgt einem Soeben, und ihm folgt ein Sogleich, sondern: jetzt — schlägt die Tür, wir meinen die Tür und daß sie jetzt schlägt, wir meinen nicht: das Jetzt und das Türschlagen fallen zusammen, sondern wir meinen diese eigentümliche Relation zwischen beiden. Aber diese Relation zwischen beiden, dem Jetzt und dem Türschlagen, entsteht nicht erst dadurch, daß beide

[1] [Gesamtausgabe Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie; hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975.]

zugleich sind, sondern die Relation gehört zum Jetzt als solchem, nur daß beliebig ist, d. h. im Jetzt nicht vorgeschrieben, was da gerade zu diesem Jetzt vor sich geht. Wenn wir ›jetzt‹ sagen, so sind wir nicht auf das Jetzt thematisch gerichtet, als ein isoliertes Jetztding, sondern das Jetzt selbst leitet und drängt uns fort zu dem, was da in dem Jetzt gerade passiert. Diese Fortweisungsfunktion gehört wesenhaft zum Jetzt. Damit ist gesagt: das Jetzt ist seinem Wesen nach ein Jetzt, da das und dies . . ., ein Jetzt, wo . . . Ebenso die übrigen Zeitausdrücke: das Dann ist immer, meist ohne daß wir es ausdrücken, ein Dann, wann . . ., das Damals immer ein Damals, als . . .

Diese Zeitbenennungen, sagten wir, haben Fortweisungscharakter: fortweisend auf das, was je gerade jetzt, dann, damals ist. Genau besehen aber ist die phänomenale Sachlage eine umgekehrte: Wir sind nicht auf die Jetzt gerichtet, um uns dann fortweisen zu lassen zu den Dingen und Vorgängen, die ›in‹ der Zeit sind, sondern wir sind mit den Dingen beschäftigt, auf sie bezogen, und weisen ihnen dann diese mehr oder minder in Maßzahlen fixierten Zeitbestimmungen zu. Die Tür schlägt — jetzt: Jetzt schlägt die Tür. Aber liegt das Jetzt nicht doch, unthematisch, vor allem? Wie immer, im Jetzt-Sagen mache ich das Jetzt nicht zum thematischen Gegenstand, ich spreche es als solches nicht an, so wie Tür oder Tafel.

Das deutet darauf hin, daß wir auf das Jetzt, Dann, Damals nicht so stoßen wie auf vorhandene Dinge, daß wir aber gleichwohl in einer eigentümlichen Unmittelbarkeit ›jetzt‹ sagen. Wir haben ja nicht eine sogenannte Reihe von Jetzt vor uns ausgespannt, von denen wir dann gerade eines aussuchen, erhaschen und benennen. Wir sind gar nicht eigens auf die Zeit gerichtet — und haben sie doch unmittelbar ›zur Hand‹, auch dann, wenn wir gar nicht eigens das Jetzt und Damals aussprechen. Wiederum ist das elementarste Beispiel der Gebrauch der Uhr, und zwar dürfen wir nicht reflektieren auf einen bewußten Gebrauch. Zum Wesen des Uhrgebrauches gehört es,

daß, wenn ich die Zeit ablese, ich nicht frage: wieviel Zeit ist?, sondern z. B.: wieviel Zeit habe ich noch? Das Jetzt sage ich gar nicht aus, lese vielmehr die Zeit unmittelbar ab, sage aber latent: jetzt. Woher nehmen wir denn eigentlich das, was wir im Jetzt-, Damals-, Dann-Sagen — obgleich unthematisch — meinen und verstehen?

Folgen wir z. B. der Interpretation des Dann. Wir gebrauchen das ›dann‹ nie isoliert, sondern z. B. im Anordnen und Einrichten: dann soll das geschehen, dann mag das folgen; oder im planenden Überlegen: dann wird vielleicht das eintreffen und dementsprechend dieses zu tun sein. Oder aber, wenn wir in solchem beratschlagenden Überlegen fragen: was dann? — auch so ist etwas, worauf wir planend bezogen sind, gemeint, nur daß es gerade unbestimmt und unbestimmbar bleibt. Das ›dann‹ sprechen wir mithin aus innerhalb des Bezogensein auf solches, wozu wir uns planend, beratschlagend, vor-sorgend verhalten; ganz allgemein gesprochen: ›dann‹ sagen wir aus aus einer *Existenzweise* heraus, in der wir eines Kommenden, eines zu Erledigenden *gewärtig* sind. Nur in solchem Gewärtigen kann ich ein ›dann‹ aussprechen. Gewärtigend sagen wir von selbst: dann und dann, ohne daß wir eigens auf diese Dann gerichtet wären. Gerichtet sind wir je gerade auf das, was dann sein wird bzw. soll. Diese Dann sind nichts an sich, derart, daß dieses Gewärtigen nur die Art des Erfassens der Dann wäre, so wie Wahrnehmung der Zugang zu einem materiellen Ding (der Tafel), sondern das Gewärtigen *gibt selbst aus sich*, als Gewärtigen, das Dann her. Das Dann ist das, als welches das Gewärtigen sich ausspricht — was also in ihm selbst liegt. Im Gewärtigen und nur in ihm schlummern gleichsam die Dann.

Aber, so wenig wir das Dann an dem Objekt vorfinden, was ›dann‹ sein wird oder soll, so wenig finden wir das Dann irgendwo drinnen in der Seele, als einen psychischen Vorgang oder eine Eigenschaft desselben. Weder an den Objekten, noch in den Subjekten (nach dem traditionellen Begriff), weder da

noch dort, sondern gleichsam unterwegs vom Subjekt zum Objekt! Dieses Unterwegs aber kennen wir schon: als den Überschritt, als die *Transzendenz*. Dieses nur als Verweisung darauf, ›wo‹ am Ende das ›ist‹, was wir da als Zeitcharakter aussprechen.

Das Dann erhebt sich aus und in einem Gewärtigen und kann sich natürlich in gewissen Grenzen verschieden eindeutig bestimmen lassen; Möglichkeiten, die für uns jetzt nicht wesentlich sind, wir suchen ein anderes. Was wir aber bezüglich des Dann auseinanderlegten, gilt in entsprechender Weise vom Damals und vom Jetzt. Das ›damals‹ ist immer der Ausspruch eines *Behaltens* von Vormaligem; dabei ist es gleichgültig, wie weit und wie genau wir uns an Vormaliges erinnern, wir können es auch vergessen haben, mit anderen Worten: das ›damals‹ ist ebenso der Ausspruch eines *Vergessens*. Entsprechend ist das ›jetzt‹ der Ausspruch des Seins zu Anwesendem, und wir nennen dieses Sein zu Anwesendem das Gegenwärtighaben, oder allgemein: das *Gegenwärtigen*.

Kehren wir wieder zu dem Phänomen des Dann zurück. Es entspringt dem Gewärtigen als solchem und ist weder eine Objekt- noch eine Subjekteigenschaft. Aber damit haben wir längst nicht seinen Wesenscharakter ausgeschöpft, sondern zunächst etwas ganz Wesentliches übersehen. Das im Gewärtigen aufspringende und aussprechbare Dann ist immer verstanden als: jetzt noch nicht (sondern eben: dann). Das Dann weist als solches, welches Dann ich immer wählen mag, je auf ein Jetzt zurück, genauer: es ist aus einem solchen obzwar unausgesprochenen Jetzt her verstanden. Umgekehrt ist jedes Damals ein: jetzt nicht mehr, und es ist als solches, seiner Struktur nach Brücke zu einem Jetzt. Dieses Jetzt aber ist je das Jetzt des jeweiligen Gegenwärtigens bzw. Behaltens, in dem sich jeweils ein ›dann‹ und ›damals‹ ausspricht. Mithin zeigt sich ein eigentümlicher, in seinem Wesen noch dunkler Zusammenhang zwischen dem Damals, Dann und Jetzt. Nun nennen wir aber

gerade im vulgären Verständnis die bloße Abfolge der Jetzt (jetzt, jetzt noch nicht: sogleich, jetzt nicht mehr: soeben) die Zeit. Und wir wissen auch in gewisser Weise, daß die Zeit nicht eine Anhäufung von Jetzt ist, sondern ein Kontinuum; aber wieder nicht ein starres, sondern ein fließendes (der ›Fluß der Zeit‹). Wie immer aber die so gefaßte Zeit bestimmt werden mag und ob das überhaupt bei dieser Blickstellung gelingen mag, in jedem Falle ist deutlich geworden: Dann, Damals und Jetzt, und zwar in ihrer *Einheit*, entspringen dem Gewärtigen, Behalten und Gegenwärtigen — welche dann offenbar selbst und erst recht unter sich und in sich einig sein müssen.

Wenn aber das, was wir da als Entsprungenes vorfinden, Zeit heißt, dann muß offenbar dasjenige selbst, was diesem Entsprungenen der Ursprung ist und es entspringen läßt, erst recht und in einem ursprünglichen Sinne *Zeit* genannt werden. Und die Zeit ist dann ursprünglich dieses Gewärtigen, Behalten und Gegenwärtigen.

NB. Bergson hat den Zusammenhang zwischen einer abgeleiteten und einer ursprünglichen Zeit zum ersten Mal herausgearbeitet, aber so, daß er nun zu weit ging und sagte, die entsprungene Zeit sei der Raum. Damit verlegt sich Bergson den Weg zum eigentlichen Verständnis der abgeleiteten Zeit; denn indem er die entsprungene Zeit gerade nicht als entspringende sieht, verkennt er im Grunde das Wesen dieser Zeit. Aber indem er so bloß bei der entsprungenen Zeit bleibt, gelingt es ihm nun umgekehrt auch nicht eigentlich, die ursprüngliche und echte Zeit in ihrem Wesen aufzuhellen. Trotzdem gehören die Zeitanalysen Bergsons zu den intensivsten, die wir überhaupt haben. Es ist ein Gemeinplatz geworden, Bergson (wie auch Dilthey) sei verschwommen, er müsse deshalb exakter revidiert und verbessert werden. Aber Bergsons ›Bilder‹ sind gerade der Ausdruck der Anstrengung, das Phänomen innerhalb des Bezirkes, den er zum Thema hat, wirklich zu fassen. Der Mangel ist nicht eine vermeintliche Verschwommenheit — Bergson ist in dem, was er sieht, vollkommen klar —,

sondern der viel zu eingeengte Bezirk der Problemstellung. Dies würde auch durch ›exaktere‹ Revision nicht behoben. Bekanntlich gibt es auch exakte Albernheiten in der Philosophie!

Um es noch einmal zu sagen: Gewärtigen, Behalten und Gegenwärtigen sind nicht etwa nur die Art des Erfassens der Dann, Damals und Jetzt, die Weise des Bewußtseins davon, sondern selbst der Ursprung; Gewärtigen ist nicht ein Modus des Bewußtseins von der Zeit, sondern in einem ursprünglichen und eigentlichen Sinne die Zeit selbst.

Husserl hat — in den im Jahrbuch Bd. IX erscheinenden »Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins« (aus der Göttinger Vorlesung 1904/05)[2] — in einem ganz bestimmten Zusammenhang das Zeitproblem untersucht, und dieser Zusammenhang ist charakteristisch für die Blickrichtung. Husserl spricht vom »inneren Zeitbewußtsein«, und als die Formen dieses Bewußtseins von der Zeit analysiert er vor allem Erinnerung, Vergegenwärtigung, Wiedervergegenwärtigung, Erwartung. Diese Phänomene aber sind ihm für die Untersuchung nahegelegt durch eine ganz andere Problematik, nämlich die der Intentionalitäten überhaupt, d. h. durch eine Analyse des Bewußtseins als Bewußtsein-von. (Aber auch Aristoteles erörtert schon μνήμη und ἐλπίς.) Im Zusammenhang der Interpretation von Phänomenen wie Wahrnehmung, Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung erwächst auch das Zeitproblem: Erinnerung wird dabei als ein bestimmtes Wissen um das Vergangene gefaßt. So bleibt Zeit auch hier noch ein Abfluß der Jetzt, Soeben und Sogleich, denen ein ganz bestimmtes Wissen um sie korrelativ ist. Mit Rücksicht auf alle bisherigen Interpretationen ist es das Verdienst Husserls, zum erstenmal, mit Hilfe der intentionalen Struktur, diese Phänomene gesehen zu haben. Es genügt ein Blick auf die zeitge-

[2] [Erschienen im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. IX und separat, Halle 1928, hrsg. v. M. Heidegger. Jetzt in Husserliana Bd. X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), hrsg. v. R. Boehm, Den Haag 1966.]

nössische Psychologie oder Erkenntnistheorie, um zu ermessen, welcher wesentliche Schritt hier gemacht ist. Trotzdem bleibt bezüglich des Zeitproblems im Grunde alles beim alten, und dies so sehr, daß die Zeit genommen wird als etwas Immanentes, sie bleibt als etwas Inneres ›im Subjekt‹; darum der Titel »inneres Zeitbewußtsein«. Die ganze Untersuchung Husserls ist dadurch veranlaßt, daß er das primäre und ursprüngliche Bewußtsein von Zeit im Wissen um ein bloßes Empfindungsdatum erblickt; die ganze Untersuchung bewegt sich denn auch durchgängig um das Phänomen des zeitlichen Ablaufs eines Tones. Wesentlich sind diese Vorlesungen (abgesehen von den konkreten Analysen der Erinnerung, Wahrnehmung etc.) für die schärfere Herausarbeitung der Intentionalität über die »Logischen Untersuchungen« hinaus. Das, was Husserl noch Zeitbewußtsein nennt, d. h. Bewußtsein von Zeit, ist gerade im ursprünglichen Sinne die Zeit selbst.

Wir nennen die ursprüngliche Zeit mit Absicht *Zeitlichkeit*, um auszudrücken, daß die Zeit nicht überdies noch vorhanden ist, sondern daß ihr Wesen zeitlich ist. Das heißt: Zeit ›ist‹ nicht, sondern zeitigt sich. Deshalb muß jeder Versuch, sie in irgendeinen Seinsbegriff zu spannen, notwendig scheitern. Wenn man mit Hilfe der Dialektik ihrer Herr zu werden sucht, so ist das wie alle Dialektik ein Ausweg.

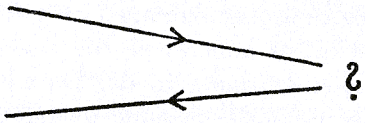
Zeitlichkeit ist die in ihrer Zeitigung sich selbst ursprünglich einigende Einheit von Gewärtigen, Behalten und Gegenwärtigen. Auf diese Einheit sind wir gestoßen im Rückgang von der nächstfaßbaren ausgesprochenen Zeit (›dann‹, ›damals‹, ›jetzt‹), und zwar so, daß wir daran das Wesentliche betrachteten, nämlich, daß das Dann ein Dann, wann . . . ist, das heißt: es ist dem Wesen nach je bestimmbar von etwas Seiendem her. Diesen Charakter der Zeit nennen wir ihre Datierbarkeit. Im ›dann, wann‹ geschieht eine Fortweisung in der Weise des *Darüberwegweisens* über Seiendes, das selbst ein Wann besetzen und so das Dann datieren kann. Dieses Darüberwegweisen muß die ausgesprochene Zeit, wenn es zu ihr als Wesensstruktur gehört, aus der ursprünglichen Zeitlichkeit mitbringen. Inwiefern kann dieses Darüberwegweisen an der ursprünglichen Zeitlichkeit sichtbar gemacht werden?

Wir gehen wieder vom ›dann‹ als Gewärtigen aus. Das Verhalten zu solchem, von dem wir sagen, es wird ›dann‹ sein, ist z. B. Hoffen bzw. Befürchten oder Erwarten. Wir nennen diese Weisen intentionale Verhaltungen zu Zukünftigem. Hoffen ist nicht Befürchten und umgekehrt, und Erwarten ist nicht notwendig Hoffen oder Befürchten und kann selbst wieder verschiedene Abwandlungen zeigen: gespannte Ungeduld und gleichgültiges An-sich-herankommen-lassen. All diese Verhaltungen aber wären nicht möglich, d. h. dieses Sichrichten auf solches, was irgendwie ›dann‹ sein wird, hätte überhaupt keine offene Direktion, wenn nicht das Dasein, das hofft, fürchtet und dergleichen, als Dasein überhaupt sich in ein Dannhaftes hinein erstreckte, ganz abgesehen von dem, was dann ihm von daher entgegenkommen mag. Was wir Gewärtigen nannten, ist nichts anderes als die jenen Verhaltungen zugrunde liegende *Entrückung* in das Dannhafte, die zuvor schon vorweg alles mögliche Seiende übersprungen hat, von dem wir sagen können und müssen, es sei ›dann‹. Und weil das Dann und jedes bestimmte Dann wesensmäßig nur der Ausspruch und Ausdruck ist dieses im vorhinein über alles Seiende der Möglichkeit nach sich entrückenden Gewärtigens, deshalb ist das Dann, als dieser Entrückung entsprechend, in seiner eigenen Struktur wegweisend über, datierbar.

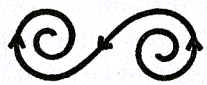
Umgekehrt ist das Gewärtigen, wie wir sagen, ekstatisch. Die hier genannte Ekstase, das Heraustreten aus sich (ἔκστασις) ist gewissermaßen ein raptus — das besagt: Das Dasein wird nicht erst nach und nach ein gewärtigendes dadurch, daß es der Reihe nach das Seiende, das ihm faktisch als Zukünftiges zukommt, durchläuft, sondern dieses Durchlaufen läuft nur nach und nach durch die offene Gasse, die der raptus der Zeitlichkeit selbst geschlagen hat. Das gilt nun in entsprechender Weise vom Behalten und Gegenwärtigen, und daher nen-

nen wir diese drei Grundphänomene die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit ist selbst die in der ekstatischen Zeitigung sich einigende ekstatische Einheit.

Gewärtigen besagt ein Sich-selbst-vorweg, es ist die Grundform des Zu-sich-selbst, genauer: es ermöglicht überhaupt dergleichen. Gewärtigen besagt: sich selbst aus dem eigenen Seinkönnen verstehen; eigenes Seinkönnen wieder in der wesenhaft metaphysischen Weite, wozu Mitsein und Sein-bei gehören, verstanden. Des eigenen Seinkönnens gewärtig als des meinen bin ich auch schon und gerade in und durch das Gewärtigen auf mich zugekommen. Dieses im Vorweg liegende Auf-sich-zu aus der eigenen Möglichkeit ist der primäre, ekstatische Begriff der *Zukunft*. Wir können diese Struktur, soweit das überhaupt möglich ist, so illustrieren (das Fragezeichen bedeutet den offenbleibenden Horizont):



Dieses Auf-sich-zukommen aber erstreckt sich als solches nicht etwa auf eine momentane Gegenwart meiner, sondern auf das Ganze meines *Gewesenseins*. Genauer — und das ist unsere These: diese Gewesenheit zeitigt sich nur aus und in der Zukunft. Das Gewesensein ist nicht ein für sich zurückgebliebener und liegengebliebender Rest meiner selbst, und auch nicht das, was Bergson gern in verschiedenen Bildern demonstriert: die Zukunft rollt sich gleichsam ab, während sich auf einer anderen Rolle die Vergangenheit aufrollt, was man etwa in folgendem Bild darstellen könnte:



Eine solche Darstellung wäre insofern richtig, als in ihr der immanente Zusammenhang von Zukunft und Gewesenheit angedeutet würde; aber sie wäre irreführend, weil das Gewesene nicht ein Für-sich-bleibendes und ein sich anhäufender Ballast ist, den ich hinter mir herschleppe, zu dem ich mich gelegentlich so oder so verhalten könnte, sondern mein Gewesen ›ist‹ nur je nach der Weise der Zeitigung der Zukunft und nur in dieser. Das Gewesene ist freilich nicht mehr das Anwesende, und insofern möchte man vulgär schließen: also ist daran nichts mehr zu ändern, es ist erledigt. So nicht — sondern gerade das Gewesensein des Gewesenen wird allererst und ständig das Gewesensein in der jeweiligen Zukunft. Schon darin, daß wir sagen: wir vermögen die Vergangenheit nicht loszuwerden, schon darin bekundet sich ein bestimmter Modus unseres Gewesenseins. Bezüglich des Wesens der Zeitlichkeit kommt damit zum Ausdruck, daß die Ekstase Zukunft als Zukommen-auf unmittelbar, bruchlos und primär sich in das Gewesensein erstreckt.

Wohl ist aus bestimmten Gründen der vorherrschende Modus des Gewesenseins das Vergessen, d. h. es entsteht der Schein, als ›sei‹ das Gewesene nicht mehr da, und das Dasein könne beim Sichverstehen aus seinem Seinkönnen wohl auf sich zurück, aber eben auf das momentan Gegenwärtige, das je eben die Tür zur Gewesenheit hinter sich zugeworfen hat. Aber dieses Zuwerfen der Tür ist je gerade selbst eine Weise der Zeitigung des Gewesenseins, die in ihrer Weise das Gewesene ins Sein bringt. Und erst in der ekstatischen Einheit von Zukunft und Gewesenheit zeitigt sich das *Gegenwärtigen*. Diese Grundart der Zeitigung ergibt sich, wenn die Zeitlichkeit in sich selbst interpretiert wird.

Wählen wir dagegen wie die vulgäre und traditionelle Interpretation den Ausgang von der ausgesprochenen Zeit, dann ist wie immer das Nächstliegende das Gegenwärtige, das heißt: hier ist das Jetzt, und das Nicht-mehr-jetzt und Noch-nicht-jetzt sind dann die beiden Arme, die die Zeit als Jetzt je in

das Nichtsein hineinstreckt. Dieses Bild und die von ihm geleitete Analyse der Zeit wird unvermeidlich, sobald man den ekstatischen Charakter der Zeitlichkeit übersieht und nicht fragt nach der Einheit der Zeitlichkeit als einer solchen, die sich selbst ekstatisch zeitigt.

Mit dem Gesagten ist wohl ein naheliegendes Mißverständnis abgewehrt, nämlich zu meinen, die Zeitlichkeit sei zwar eine dreifache Entrückung, aber gleichsam so, daß diese drei Ekstasen irgendwie in einer Substanz zusammenlaufen, so wie ein Lebewesen nach verschiedenen Richtungen Fühler ausstrecken kann, um sie dann wieder einzuziehen. Das Ganze der Entrückungen zentriert nicht etwa in etwas, was für sich entrückungsfrei, unekstatisch vorhanden und das gemeinsame Zentrum für den Ansatz und Ausgang der Ekstasen wäre. Vielmehr ist die Einheit der Ekstasen selbst ekstatisch. Sie bedürfen keines Trägers und keiner Pfeiler wie der Bogen einer Brücke, sondern, wenn wir überhaupt von ›Sein‹ der Ekstasen sprechen dürften, müßte gesagt werden: ihr Sein liegt gerade im freien ekstatischen Schwung. Dieses Phänomen spricht Bergson mit seinem »élan« an, und er hat auch hier Wesentliches gesehen, nur hat er es zu schnell allgemein-metaphysisch auf alle verschiedenen Gebilde des Seienden übertragen, ohne dabei die ekstatische Struktur der Zeit und den Horizontcharakter ins Auge zu fassen. Der élan hat so nur ontischen Charakter und ist gleichsam nach vorn gerichtet.

Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*. Vgl. das in »Sein und Zeit« angezeigte Problem von Zeit und Sein.)

Für die erste Fassung der Einheit der Zeitlichkeit ist also wesentlich, die Vorstellung irgendeines Dinglichen, Vorhandenen auszuschalten, das gleichsam zwischen Gewesenheit und Zukunft liegt; aber ebenso darf man nicht irgendein Personzentrum, einen Ichkern und dergleichen einschmuggeln, son-

dern das Wesen der Zeit liegt in der ekstatischen einheitlichen Schwingung. Dieser eigentümlichen Einheit der Zeit gehört nun die Einheit ihres Horizontes zu.

Ad 2. Was ist mit dem *Horizontcharakter* der Ekstasen gemeint? Horizont — darunter verstehen wir den Umkreis des Blickfeldes. Aber Horizont, von ὁρίζειν, ist gar nicht primär auf Blicken und Anschauen bezogen, sondern besagt einfach an sich das Eingrenzende, Umschließende, den *Umschluß*. Und die Ekstasen sind ja kein Wissen um, kein Bewußtsein, und noch weniger ein Schauen.

Nun sagen wir: jede Ekstase umschließt sich selbst, und zwar gerade als ἔκστασις. Man könnte meinen, das Umgekehrte wäre der Fall — Entrückung ist doch gerade der Sprung über jede Schranke. Gewiß, in der Gewärtigung selbst liegt an sich nichts Bestimmtes, sie vermag für sich nicht und nie eindeutig zu entscheiden, was auf ihrem Grunde und wie es etwa erwartet werden kann. Aber gleichwohl gibt sich die Entrückung als solche etwas vor: eben das Künftige als solches, Künftigkeit überhaupt, d. i. Möglichkeit schlechthin. Die Ekstase produziert nicht aus sich ein bestimmtes Mögliches, wohl aber den Horizont von Möglichkeit überhaupt, innerhalb dessen ein bestimmtes Mögliches etwa erwartet werden kann. Wohl zu beachten bleibt: die Ekstase überspringt jedes Seiende, der Horizont ist nicht etwa in der Sphäre des Subjektes angesiedelt. Dieser Horizont ist daher auch, weil er nichts bestimmtes Seiendes darstellt, nirgends, er ist weder räumlich noch zeitlich in gewöhnlichem Sinne lokalisiert. Er ›ist‹ überhaupt nicht, sondern er zeitigt sich. Der Horizont zeigt sich in und mit der Ekstase, er ist ihr *Ekstema* (analog gebildet wie etwa σύστημα zu σύστασις oder σύνθημα zu σύνθεσις). Und entsprechend der Einheit der Ekstasen in ihrer Zeitigung ist die Einheit der Horizonte eine ursprüngliche.

Diese ekstematische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit ist nichts anderes als die zeitliche Bedingung der Möglichkeit der *Welt* und ihrer wesenhaften Zugehörigkeit zur *Transzen-*

denz. Denn diese hat ihre Möglichkeit in der Einheit des ekstatischen Schwingens. Dieses Schwingen der sich zeitigenden Ekstasen ist als solches der Überschwung, gesehen auf alles mögliche Seiende, was da faktisch in eine Welt eingehen kann. Das Ekstematische zeitigt sich schwingend als ein Welten; nur sofern dergleichen wie ekstatische Schwingung als je eine Zeitlichkeit sich zeitigte, geschieht *Welteingang*.

Welteingang ist gegründet auf die Zeitigung der Zeitlichkeit. Daß es überhaupt so etwas wie Zeitlichkeit gibt, ist das Urfaktum im metaphysischen Sinne. Der Welteingang von Seiendem ist die Urgeschichte schlechthin. Von dieser Urgeschichte her muß ein Problembezirk aufgerollt werden, dem wir uns heute langsam mit größerer Klarheit zu nähern beginnen: der mythische. Die Metaphysik des Mythos muß aus dieser Urgeschichte verstanden werden, und zwar mit Hilfe einer metaphysischen Konstruktion der Ur-zeit, d. h. der Zeit, die mit der Urgeschichte selbst beginnt.

Es galt durch Hinweis auf die ekstatische und horizontale Wesensverfassung der Zeit als Zeitlichkeit auf die innere Möglichkeit der Transzendenz hinzuweisen. Wie nun diese Transzendenz konkreter zu bestimmen ist, das läßt sich nur aus dem Phänomen der Sorge exponieren. Es wäre zu zeigen, wie Faktizität, wie Individuation in der Zeitlichkeit gründen, die als Zeitigung sich in sich selbst einigt und vereinzelt im metaphysischen Sinne, als principium individuationis. Diese Vereinzelung aber ist die Voraussetzung für das ursprüngliche commercium zwischen Dasein und Dasein.

Nun sehen Sie eine gewisse Entsprechung zur Leibnizschen *Monadologie* — aber auch das Unterscheidende. Unsere Auslegung der Monadologie war schon von der Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit her geleitet, vor allem vom Einblick in das Wesen der Transzendenz. Wir können jetzt sagen, daß die Interpretation der Monadologie, wie ich sie gegeben habe, absichtlich übersteigert war, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. sofern wir die Grundbestimmungen der Monade: repraesentatio und appetitus zunächst einmal als intentionale Strukturen faßten und indem wir 2. diese als transzendentale Strukturen deutlich machten, d. h. in ihrer Bezogenheit auf Universum, ›Welt‹; weshalb die Monade als mundus concentratus bestimmt werden kann. Der wesentliche Unterschied zwischen Leibnizens Interpretation der Monade und meiner Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit liegt in Folgendem: Bei Leibniz ist die Auswirkung des eigentlich metaphysischen Sinnes seiner Konzeption dadurch verhindert, daß er im Prinzip seiner Auffassung der Monade, des Ich, das Descartessche ego cogito zugrunde legt; daß er auch die Monade als eine in ihre Sphäre eingeschlossene Substanz nimmt, nur daß er dieser Immanenz und ihrem Gehalt die ganze Welt einverleibt. Deshalb kann Leibniz sagen: die Monaden brauchen keine Fenster, weil sie eben alles schon in ihrem Inneren haben. Wir würden umgekehrt sagen: Sie haben keine Fenster, nicht weil sie alles drinnen haben, sondern weil es weder ein Innen noch ein Außen gibt — weil die Zeitigung (der Drang) in sich das ekstatische Geschehen des Welteinganges besagt, sofern die Transzendenz schon in sich selbst der mögliche Übersprung ist über das mögliche Seiende, das in eine Welt eingehen kann. So ist die Zeit kein mundus concentratus, sondern umgekehrt: sie ist wesentlich ein Sich-öffnen und Ent-spannen in eine Welt hinein. Weiter will ich auf den Vergleich nicht eingehen, vor allem nicht auf die Frage, inwieweit man — so wie die Monadologie als Auslegung der Allheit des Seienden angelegt ist — die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit universal-ontologisch zu fassen vermöchte, — eine Frage, die ich selbst nicht zu entscheiden vermag, die mir noch vollkommen dunkel ist.

Nun muß auch deutlicher geworden sein, inwiefern wir von der Welt sagen können, sie sei ein *Nichts*. Was für ein nihil ist sie? Sofern wir von ihr überhaupt handeln, sie zum Problem machen und sie als wesentlich für die Transzendenz nachzuweisen versuchen, muß sie etwas sein. Wenn sie also ein

nihil ist, dann kein nihil negativum, d. h. nicht die einfache, schlechthinnige leere Negation von etwas. Die Welt ist nichts in dem Sinne, daß sie nichts Seiendes ist. Nichts Seiendes und gleichwohl etwas, was es gibt. Das ›es‹, das da dieses Nicht-Seiende gibt, ist selbst nicht seiend, sondern ist die sich zeitigende Zeitlichkeit. Und was diese als ekstatische Einheit zeitigt, ist die Einheit ihres Horizontes: die Welt. Die Welt ist das Nichts, das sich ursprünglich zeitigt, das in und mit der Zeitigung Entspringende schlechthin — wir nennen sie daher das *nihil originarium*.

Origo der Transzendenz aber ist die Zeitlichkeit selbst, so zwar, daß mit Zeitigung auch schon Transzendenz und d. h. Welteingang geschieht. Und nur mit der Zeitigung der Zeitlichkeit, mit dem Geschehen von Welteingang gibt es Zeit im vulgären Sinne, und nur sofern Welteingang geschieht und sonach innerweltliches Seiendes für Dasein offenbar wird, gibt es auch innerzeitiges Seiendes, solches, das ›in der Zeit‹ verläuft.

So zeigt sich also die eigentümliche innere Produktivität der Zeitlichkeit in dem Sinne, daß das Produkt gerade ein eigentümliches Nichts ist: die Welt. Auf diese ursprüngliche Produktivität des ›Subjekts‹ ist zum ersten Mal Kant gestoßen, in seiner Lehre von der transzendentalen produktiven Einbildungskraft. Freilich gelang es ihm nicht, diese Erkenntnis in ihrer radikalen Tragweite auszuwerten, wobei er gleichsam das eigene Gebäude mit Hilfe der neuen Einsicht hätte zum Einsturz bringen müssen. Im Gegenteil, diese große Intuition geht im Grunde wieder verloren. Trotzdem ist dieses erste Vordringen zur transzendentalen Einbildungskraft, die für ihn im dunklen Zusammenhang mit der Zeit steht, in der Geschichte der Philosophie der erste Augenblick, in dem die Metaphysik versucht, sich aus der Logik zu befreien, und zwar einer Logik, die selbst nicht und nie in ihr eigenes Wesen gefunden hat, sondern äußerlich, formalistisch gewordene Schulung blieb. Aber dieser Augenblick ging vorüber. Vielleicht ist das eigentliche Geschehen in der Geschichte der Philosophie

immer nur eine in weiten Abständen und Würfen aufbrechende Zeitigung solcher Augenblicke, die nie in dem, was sie eigentlich sind, wirklich offenbar werden. — Diese Produktivität des Subjekts (in transzendentalem Sinne genommen) ist aber, wie immer, wenn etwas philosophisch zentral ist, irgendwo schon in aller echten Philosophie hervorgetreten. Als Beispiel nenne ich Heraklit (Fragm. 115): ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων: Das Dasein ist das Seiende, das sich selbst aus sich selbst bereichert in der Weise des Verstehens. Im Dasein selbst liegt wesenhaft die ursprüngliche, innere Möglichkeit der Bereicherung; es hat immer den Charakter des Reicher-seins-als, des Über-schwunges.

§ 13. Die in der Zeitlichkeit sich zeitigende Transzendenz und das Wesen des Grundes

Die Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der Zukunft. Das besagt: das ekstatische Ganze der Zeitlichkeit und damit die Einheit des Horizontes ist primär aus der Zukunft bestimmt. Das ist der metaphysische Ausdruck dafür, daß die Welt, die eben in nichts anderem gründet als in der ekstatischen Ganzheit des Zeithorizontes, sich primär aus dem *Umwillen* zeitigt. Dieses Umwillen ist je das Umwillen des Willens, der Freiheit, d. h. des transzendierenden Zu-sich-selbst-seins. Dieses hat aber die innere Möglichkeit eines solchen Auf-sich-selbst-zu-kommens in der Weise der Bindung nur in der ekstatischen Zeitigung des ursprünglichen Gewärtigens, d. h. in der Zukunft, in der, besser: als welche die Rückläufigkeit des Daseins sich konstituiert. Die Zukunft aber ist ihrem Wesen nach nicht eine isolierte oder gar sich isolierende Ekstase; sondern gerade je ursprünglicher zukünftig, um so rückläufiger ist die Zeitlichkeit, und auf solche Weise geschieht die Konstitution der ganzen Zeitlichkeit und die Zeitigung ihres ekstematischen Horizontes.

Das Transzendieren zur Welt, das In-der-Welt-sein zeitigt sich als Zeitlichkeit und ist nur so möglich. Darin liegt: Welteingang geschieht nur, wenn Zeitlichkeit sich zeitigt. Und nur wenn das geschieht, kann Seiendes als Seiendes sich offenbaren. Sofern dieses aber nur möglich ist auf dem Grunde des Seinsverständnisses, muß die Möglichkeit des Seinsverständnisses in der Zeitigung der Zeitlichkeit liegen. In und mit der Zeitigung der Zeitlichkeit und dem Welteingang von Seiendem geht dieses ›in die Zeit‹ ein: es wird als Innerzeitiges erfaßt und bestimmt. Weil das Ereignis des Welteingangs des Seienden das Urereignis und in seinem Wesen Zeitigung ist, liegt es nahe, auch schon im vorphilosophischen Verhalten zum Seienden und im vorontologischen vulgären Bestimmen des Seins dieses mit Rücksicht auf die Zeit zu vollziehen. In der an sich völlig rätselhaften und ganz und gar nicht zufälligen Tendenz, das Seiende als Innerzeitliches, Außer- und Überzeitliches zu verstehen, dokumentiert sich die metaphysische Urgeschichte des Daseins als Zeitlichkeit. Das Dasein stellt sich als Zeitlichkeit damit selbst die Aufgabe, in seiner Zeitigung sich zu verstehen.

Mit anderen Worten: die Metaphysik gehört zur Natur des Menschen. Und deshalb hat das menschliche Dasein seinem Wesen nach eine Vor-liebe zur Metaphysik. Wir können auch sagen: alles Existieren ist schon ein Philosophieren. Die Philosophie, das wurde immer schon gesehen, ist nicht von irgendwoher abzuleiten, sondern sie muß sich selbst begründen. Dieses Sich-selbst kommt daher, daß die Philosophie wesentlich zur Selbst-heit des Daseins gehört. Womit nicht gesagt ist, daß eine faktische Ausbildung derselben schlechthin notwendig sei, wie umgekehrt der Betrieb von Philosophie-Gelehrsamkeit oder das Auftreten von Literatur, die sich philosophisch nennt, im Unterschied zum Philosophieren noch nicht die Existenz von Philosophie verbürgt. Aber alles Echte braucht, um zu existieren, den Schein. Weder gibt es eine Philosophie in Reinheit an sich, noch eine alleinherrschende Sophistik, beides gehört in

einer je bestimmten und vielfach möglichen geschichtlichen ›Bildung‹ zusammen.

Der angezeigte Weg der Selbstbegründung der Philosophie ist hier nicht weiter zu verfolgen. Unsere Absicht ist eine andere, obzwar nicht minder wesentliche. Wir haben zuletzt den Wesenszusammenhang zwischen Transzendenz und Zeitlichkeit aufgehellt, wobei es nur auf die Hauptzüge ankam. Das nach allen Dimensionen sich vollziehende Überschreiten von Seiendem in der Transzendenz gründet in der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit. Das Überschreiten zur Welt besagt nichts anderes als: Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit hat als Entrückungseinheit einen, und zwar primär aus der Zukunft, dem Umwillen, gezeitigten Horizont: die Welt. Transzendieren ist In-der-Welt-sein. Um eine metaphysische Aufhellung der Transzendenz aber mühten wir uns in der Absicht, das Wesen des *Grundes* zu enthüllen. Das Wesen des Grundes aber wurde für uns Problem, weil zur *Wahrheit* Begründung und Begründbarkeit gehört. Wahrheit aber ist, recht verstanden und universal genommen, das Thema der *Logik*. Die Aufhellung des Wesens des Grundes, bzw. der Weg dazu, soll uns nicht nur Einsicht in dieses Wesen verschaffen, sondern in eins damit vor Augen führen, daß die Logik nichts anderes ist als die Metaphysik der Wahrheit.

Was ist nun das Wesen des Grundes? Ebenso wichtig, ja entscheidender als eine nackte, scheinbar beruhigende und bloß wißbare Antwort auf diese Frage, ist die Vertrautheit mit dem Wege ihrer Ausarbeitung, und zwar deshalb, weil die Antwort nur im Begehen und Wiederholen des Weges der Frage gegeben werden kann. Gleichwohl soll jetzt eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Grundes versucht werden, mit all den Vorbehalten, die eine solche Antwort, gleichsam als Definition und isolierte These genommen, in sich birgt.

Wenn wir nach dem Wesen des Grundes fragen, so suchen wir nicht einen bestimmten Grund für etwas, sondern die Einsicht in das, was Grund überhaupt besagt, wie Grund über-

haupt innerlich möglich und das heißt immer: metaphysisch notwendig ist. Der Frage nach dem Wesen des Grundes läßt sich auch eine andere Formel geben, das Problem läßt sich auch formulieren: Warum fragen wir, nicht etwa nur faktisch, sondern dem Wesen nach, qua Dasein, nach dem *Warum?* Warum gibt es so etwas wie ein Warum und Darum? Weil Dasein existiert, d. h. weil Transzendenz sich zeitigt! Transzendieren aber ist das ekstatische Zu-sich-sein in der Weise des Umwillen-seiner. Das *Umwillen*, als primärer Charakter der Welt, d. h. der Transzendenz, ist das *Urphänomen von Grund überhaupt*. Weil wir sind in der Weise des transzendierenden Existierens, in der Weise des In-der-Welt-seins, und dieses Zeitigung ist, deshalb fragen wir nach dem Warum.

Aber dieser Satz ist noch mißverständlich; er besagt nicht: weil wir eben faktisch wirklich sind, interessiert uns auch unser Woher und Wohin. Die Frage ist vielmehr, woher metaphysisch dieses Interesse überhaupt entspringt, das je auf alles Seiende, nicht nur auf uns selbst, bezogen ist. Im Wesen der Existenz als der transzendental bestimmten, d. h. in der Entrückung des Daseins in das Umwillen seiner selbst liegt der Ursprung von so etwas wie Grund. Wenn das Umwillen als solches das Urphänomen des Grundes ist, dann transzendiert er alles Seiende, nach allen seinen verschiedenen modi essentiae und existentiae.

Das Umwillen aber ist nichts Freischwebendes, sondern es zeitigt sich in der *Freiheit*. Die Freiheit als ekstatisches Sichentwerfen auf das eigene Seinkönnen versteht sich aus diesem und hält sich zugleich dieses als Verbindlichkeit vor. Sie ist somit der *Ursprung von so etwas wie Grund*. Wir können ganz lapidar sagen: Das metaphysische Wesen des transzendierend existierenden Daseins ist die Freiheit. Freiheit aber ist qua transzendentale *Freiheit zum Grunde*. Freisein ist Sichverstehen aus dem eigenen Seinkönnen; ›sich‹ aber und ›eigen‹ nicht individualistisch oder egoistisch verstanden, sondern

metaphysisch, also in den Grundmöglichkeiten des transzendierenden Daseins, im Mitseinkönnen mit Anderen, im Seinkönnen bei Vorhandenem, im je faktischen existenziellen Seinkönnen zu sich selbst.

Sichverstehen aus dem Umwillen heißt Sichverstehen aus dem Grunde. Dieses muß sich gemäß dem, was ich die innere Streuung des Daseins nenne (§ 10), in die Grundmöglichkeiten seiner selbst selbst schon vermannigfaltigt haben. Das Wesen des Grundes differenziert sich in verschiedene Arten von ›Gründen‹ (z. B. die vier Ursachen) nicht deshalb, weil es verschiedenes Seiendes gibt, sondern weil das metaphysische Wesen des Daseins als transzendierenden die Möglichkeit hat, gerade erst verschiedenem Seienden den Welteingang zu verschaffen. Und weil nun das Dasein sich selbst transzendiert, ist es für die eigene Selbsterfassung nach den verschiedenen möglichen Richtungen selbst in verschiedener Weise, aber nie nur in einer, begründbar. Das faktische Dasein als Seiendes hat verschiedene Möglichkeiten des ontischen Verstehens und Erkennens (geschichtliche, biologische, psychologische, kosmologische). Wohl aber muß die Mannigfaltigkeit der möglichen Begründung bzw. die Verschiedenartigkeit des möglichen Verstehens des Daseins in sich selbst noch als Mannigfaltigkeit, und zwar als zusammengehörige Mannigfaltigkeit interpretiert werden. Es muß gezeigt werden, wie das Wesen des Daseins als eines faktischen nicht nur bezüglich seiner selbst, sondern in der ganzen Weite seiner möglichen Transzendenz verschiedene Weisen des Befragens, Erkennens, Begründens und Beweisens fordert.

Diese Problematik hat aber nur dann überhaupt einen Leitfaden, wenn deutlich geworden ist, wo das Wesen des Grundes überhaupt verwurzelt ist, nämlich in der Freiheit des Daseins als Freiheit zum Grunde. Und nur diese ›ist‹ und versteht sich als Ursprung der Verbindlichkeit. Weil das Umwillen das rückschlagende Umwillen seiner selbst ist, ist die Freiheit zum Grunde wesensnotwendig der *Grund des Grundes*.

Und daher fragen wir nach dem Warum eben in der Form: Warum das Warum? Und so, scheint es, könnte man weiter fragen nach dem Warum des Warum des Warum u.s.f. Solches Weiterfragen hat den Schein von Radikalismus, der nirgendwo halt macht, bei sich; aber es ist doch nur Schein, und eigentlich eine Gedankenlosigkeit. Denn in der Frage nach dem Warum des Warum stehen nicht einfach zwei Warum formal in Verknüpfung, welche Verknüpfung nun entsprechend formal iteriert werden könnte. Sondern das fragende Warum, d. h. das erste Warum, das nach dem zweiten Warum fragt, gründet als solches im erfragten, d. h. dem Warum, das es in die Frage nimmt. Also ist am Ende das fragende Warum das zu Bestimmende, welche Bestimmung nichts anderes ist als das Wesen des erfragten Warum.

So haben wir aus der allgemeinen Wesenserhellung des Grundes überhaupt schon zwei Bezirke von Problemen abgehoben: 1. die Aufhellung des Ursprungs der Mannigfaltigkeit von Gründen, der Formen von Grund, d. h. der Streuung von Grund; 2. die Interpretation der wesenhaften Rückläufigkeit des Grundes in einen Grund (die Geworfenheit in sich). Diese Rückläufigkeit des Grundes, d. h. diese Umkehr des Daseins ist eine Frage, die mit der ersten aufs engste zusammenhängt, wie sich am ›Zirkel‹ im Verstehen (vgl. »Sein und Zeit«) zeigt. Auf beide Problemgruppen ist hier nicht weiter einzugehen. Wir versuchen vielmehr das Wesen des Grundes noch um einen Schritt weiter aufzuhellen, um von da aus ans Ziel der Vorlesung zu kommen: die Logik als Metaphysik der Wahrheit einsichtig zu machen.

Das Urphänomen des Grundes ist das zur Transzendenz gehörige Umwillen. Die Freiheit, das Umwillen sich vorhaltend, sich vorgebend und in ihm sich bindend, ist die Freiheit zum Grunde. Freisein ist aber Sichverstehen aus Möglichkeit. Bereits bei der Analyse des Weltbegriffes wurde gesagt, daß im Phänomen der Welt das liegt, was wir ein Übertreffen nannten. Freiheit ist als das ekstatische Sein zu Möglichem demnach in sich selbst ein Überschwingen in Möglichkeiten. Sofern nun die Freiheit (transzendental genommen) das Wesen des Daseins ausmacht, ist dieses als existierendes wesensnotwendig immer ›weiter‹ als jegliches faktische Seiende. Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist. Die Ohnmacht ist metaphysisch, d. h. als wesenhaft zu verstehen: sie kann nicht widerlegt werden durch den Hinweis auf die Naturbeherrschung, auf die Technik, die heute wie eine entfesselte Bestie in die ›Welt‹ hineinwütet; denn diese Herrschaft ist der eigentliche Beweis für die metaphysische Ohnmacht des Daseins, das die Freiheit nur in seiner Geschichte sich gewinnt.

NB. Freilich sind Natur- und Geisteswissenschaften nicht zwei verschiedene Wissenschaftsgruppen, die sich in ihrer Begriffsbildung und Beweisart unterscheiden, oder darin, daß die einen mit Schwefelwasserstoff und die anderen etwa mit Gedichten sich beschäftigen, sondern sie sind als Grundmöglichkeiten der freien Auseinandersetzung des metaphysischen Wesens des Daseins mit seiner Welt in sich einig und dasselbe.

Und nur weil wir im faktischen intentionalen Verhalten zum Seienden jeglicher Art zuvor überschwingend aus Möglichkeiten darauf zurück- und zukommen, deshalb können wir das Seiende selbst das sein lassen, was und wie es ist. Und umgekehrt: weil das transzendierende Dasein als faktisch existierendes je schon mit Seiendem sich auseinandersetzt, und daher, metaphysisch genommen, die Ohnmacht gegenüber dem Seienden mit der Transzendenz und dem Welteingang offenkundig ist, deshalb muß sich das Dasein, das (metaphysisch) nur als freies ohnmächtig sein kann, an die Bedingung der Möglichkeit seiner Ohnmacht halten: an die Freiheit zum Grunde. Und deshalb stellen wir wesenhaft jedes Seiende als Seiendes unter die Frage nach seinem Grunde.

Wir fragen nach dem Warum im Verhalten zu Seiendem jeglicher Art, weil in uns selbst die Möglichkeit höher ist als die Wirklichkeit, weil mit dem Dasein selbst dieses Höhersein existent wird. Dieses Höhersein des Möglichen gegenüber dem Wirklichen ist nur existent, wenn Zeitlichkeit sich zeitigt. Sieht man aber in der Zeitigung der Zeitlichkeit das Sein dessen, was seiender ist als das andere Seiende, dann gilt: πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν (Aristoteles, Metaphysik Θ 8, 1049b 5): »Früher als die Möglichkeit ist die Wirklichkeit« — nämlich gerade deshalb, weil die Möglichkeit höher ist als die Wirklichkeit.

Das Dasein ist seinem metaphysischen Wesen nach der nach dem Warum Fragende. Der Mensch ist primär nicht der Nein-Sager (wie Scheler in einer seiner letzten Schriften sagte), aber ebensowenig der Ja-Sager, sondern der Warum-Frager. Aber nur weil er das ist, kann er und muß er jeweils nicht nur ja oder nein, sondern wesenhaft ja und nein sagen. In dieser Dimension bewegen sich im Grunde die scheinbaren Harmlosigkeiten der traditionellen Schullogik unter dem Titel des positiven und negativen Urteils.

§ 14. Das Wesen des Grundes und die Idee der Logik

Logik ist, hieß es zu Beginn dieser Vorlesung, Erkenntnis des λόγος, der Aussage. Deren Grundcharakter ist Wahrheit. Weiter ergab sich: Aussagewahrheit ist primär auf Verhaltungen fundiert, die nicht Aussagecharakter haben, wie Anschauen u. dgl. Diese haben den Charakter des Enthüllens und gründen als ontische Wahrheit über Seiendes im Seinsverständnis, d. h. in dem, was Enthüllbarkeit von Seiendem möglich macht. Das aber ist der Welteingang und d. h. das Geschehen eines In-der-Welt-seins. Seinsverständnis ist Transzendenz; alles Verstehen von Sein, sei es unthematisch vorontologisch oder thematisch, begrifflich ontologisch, ist transzendental. Dieses Verstehen von Sein und seiner wesenhaften Grundweisen ist

dasjenige Enthüllen, das in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit, im zeitigenden Aufbrechen der Horizonte liegt. Dieses Enthüllen ist das metaphysisch ursprüngliche Wahrsein, die Wahrheit, die die Transzendenz selbst ist: *veritas transcendentalis*. Diese ist die Bedingung der Möglichkeit für jede ontisch-intentionale Wahrheit.

Mit dem Geschehen der Transzendenz, der transzendentalen Wahrheit, ist auch schon Seiendes entdeckt, wenngleich sich nun gerade aus dem Wesen von Wahrheit überhaupt und dem metaphysischen Anfang des Geschehens von Transzendenz zeigt, daß zunächst und lange hin das Seiende verborgen ist und daß Wahrheit mit Bezug auf diese primäre Verborgenheit die Un-verborgenheit genannt werden muß. Das Seiende ist schlechthin verborgen, so lange überhaupt kein Welteingang geschieht. Demnach liegt eine tiefe Einsicht in dem griechischen Wort für Wahrheit: ἀ-λήθεια. Das Seiende muß allererst der Verborgenheit entrissen, sie muß ihm genommen werden und sie wird ihm genommen dadurch, daß zeitigende Zeitlichkeit die Gelegenheit des Welteinganges gibt. Daß diese Interpretation des in eigentümlicher Weise privativen, negativen Charakters des griechischen Wahrheitsbegriffes keine etymologische Spielerei ist, läßt sich überall aus der vorsokratischen Philosophie und aus Plato und Aristoteles zeigen. Als Beleg genüge ein Satz des Heraklit (Fragm. 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — das an sich Seiende und sein Wesen liebt es, sich zu verbergen, in der Verborgenheit zu bleiben.

Wahrheit liegt im Wesen der Transzendenz, sie ist ursprünglich transzendentale Wahrheit. Wenn aber Grundthema der Logik die Wahrheit ist, dann ist die Logik selbst Metaphysik, wenn anders das Transzendenzproblem, wie ich zu zeigen versuchte, das Fundamentalthema der Metaphysik darstellt.

An der traditionell überlieferten und heute üblichen Betonung der Urteilsform als dem Zentrum der Logik ist nur so viel richtig, daß damit Wahrheit ins Zentrum rückt, — aber dann ist radikal nach dem Wesen der Wahrheit zu fragen;

dabei soll nicht Metaphysik in Logik überführt werden oder umgekehrt, es geht überhaupt nicht um eine Verteilung in Disziplinen, vielmehr sind die Disziplinen selbst das Problem.

Nun sahen wir, daß die traditionelle Logik Wissenschaft vom Aussagen, vom Denken ist, und zwar in der Hauptabsicht, die Gesetze des Denkens und Aussagens zu bestimmen. Der Charakter dieser Gesetze (ob es Naturgesetze, Normgesetze oder Gesetze ganz anderer Art sind) bleibt schwankend. Die üblichen Gesetze in der üblichen Reihenfolge sind: der Satz der Identität, der Satz vom Widerspruch, der Satz vom Grunde. Und wir sahen: für Leibniz ist, weil er das Wesen der Wahrheit in der Identität sieht, die Urwahrheit die identitas $A = A$.

Unsere These lautet: der erste Grundsatz der Logik ist der Satz vom Grunde. Aber diese These ist nicht einfach die Umkehrung der überlieferten Ordnung, sondern sie ist gesprochen aus der Radikalisierung der Logik zur Metaphysik. Der Satz vom Grunde ist nicht eine Regel und Norm des Aussagens, er ist vielmehr der erste Grundsatz der Logik als Metaphysik. Nun sahen wir: deren primäres Thema ist die transzendentale Wahrheit, die Transzendenz. Welchen Sinn hat mit Rücksicht darauf der Satz vom Grunde? Und welches ist dementsprechend der Charakter von solchen ›Sätzen‹, die wir Grund-sätze nennen?

Diese Fragen sind nur zu beantworten im Hinblick auf das Wesen des Grundes. Das Urphänomen von Grund ist das Umwillen. Der Ursprung von ›Grund‹ liegt in der Freiheit als der Freiheit zum Grunde. Das Umwillen aber ist der primäre Charakter der Welt. Weltentwurf in der Freiheit ist nichts anderes als Zeitigung des Seinsverständnisses. Wenn sonach Grund qua Umwillen der primäre Weltcharakter ist, Welt aber das im Seinsverständnis verstandene Sein, das dem Seienden Welteingang verschafft, d. h. es als Seiendes verstehen läßt, *dann gehört ›Grund‹ wesenhaft zum Sein.* Daraus ergibt sich der eigentliche metaphysische Sinn des Satzes vom Grunde.

Er lautet: zum Wesen von Sein überhaupt gehört der Grundcharakter von Grund überhaupt. Und erst hieraus folgt in mehrfachen Stufen der Formulierung die Regel, daß das Aussagen über Seiendes, weil es eben über Seiendes enthüllend aussagt, sich begründen muß.

Den Begründungszusammenhang in den positiven Wissenschaften bilden primär nicht die Beweisketten der ontischen Argumentation, sondern diese haben ihr Fundament in der Ontologie. Hier im Seinsverständnis liegen die primären Gründe, genauer: die Tendenz zur Begründung. Weil Wissenschaft ontisch ist (von Seiendem handelt), deshalb muß sie begründen.

Der metaphysische Gehalt des Satzes vom Grunde läßt sich, wenn man ihn einmal transzendental herausgestellt hat, mit Leichtigkeit nachträglich aus der vulgären Fassung des Satzes vom Grunde ablesen: nihil est sine ratione: omne ens habet rationem. Jedes Seiende hat seinen Grund — das besagt: weil zum Sein von Seiendem Grund gehört, muß Seiendes, sofern es sich als Seiendes enthüllt, sich begründen. Allerdings ist ›Grund‹ hier nun viel weiter und radikaler gefaßt als der überlieferte Begriff von ratio.

Daraus ergibt sich nun auch der Satzcharakter dieses Satzes. Er ist der erste Grund-satz schlechthin, weil er der Satz vom Grunde ist. Darin liegt: alle Grund-sätze gründen im Satz vom Grunde und das in ganz verschiedener Weise, nicht etwa deshalb nur, weil sie den formellen Charakter mit dem Satz vom Grunde teilten. Vor allem aber darf nicht an irgendeine lineare Deduktion der übrigen Grundsätze aus ihm gedacht werden (etwa wie es Fichte aus dem Identitätssatz versucht). Sondern, wenn diese Sätze im Satz vom Grunde gründen, heißt das: auch diese Grundsätze können nur aus dem Grund des Grundes, d. h. aus der Freiheit, und das heißt: aus der Zeitlichkeit interpretiert werden.

Nun versuchten wir aber gerade bei der ersten Kennzeichnung der eigentlichen Bedeutung des Satzes vom Grunde schon

bei Leibniz zu zeigen, daß die vulgäre Formel etwas Wesentliches unterschlägt: das potius quam. Im Satz vom Grunde liegt ein Vorzugscharakter. Was wir aber nun positiv über das Wesen und den Ursprung des Grundes aus der Freiheit, aus der Transzendenz, zeigen konnten, weist darauf hin, inwiefern in der Tat zum Wesen von Grund Vorzug gehört. Denn dieses potius ist nur der Ausdruck der Übertrifftigkeit der Welt, des Überschwunges der Freiheit in die Möglichkeit. Wie der Potius-Charakter des Grundes nun konkret aussieht und wie sich dementsprechend gerade die Weisen von Grund, Gründen und Begründen vermannigfaltigen, erfordert schwierige Überlegungen.

Zum Wesen des Seins gehört wesenhaft Grund. Mit der konkreten Einsicht in diesen metaphysischen Zusammenhang habe ich Sie lediglich dahin zurückgeführt, wo Plato stand, als er die Sätze im »Staat« schrieb (Pol. VI, 509b 6–10), mit denen ich schließe: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Und so mußt du sagen: für das erkannte Seiende und mit ihm ist nicht nur zugleich anwesend das Erkennen, anwesend nämlich aufgrund des Guten (das Gute verschafft dem Seienden nicht nur die Erkanntheit und daher den Welteingang), sondern auch das Sein und das Wassein ist dem Seienden zugewiesen durch jenes (nämlich das Gute). Das Umwillen aber (die Transzendenz) ist nicht das Sein selbst, sondern was es überschreitet, und zwar indem es das Seiende an Würde und Macht überschwingt.

Beilage

Ferne und Nähe

Philosophieren heißt Existieren aus dem Grunde.

Philosophie ist weder eine Wissenschaft unter anderen noch eine Herstellung von Weltanschauung; sie ist ursprünglicher denn jede Wissenschaft und in einem zugleich ursprünglicher denn jede Weltanschauung. Es gilt nur, daß wir ihr in der rechten Weise genügen, d. h. alles und jedes im Philosophieren immer auch schon in uns und zu uns selbst verwandeln. Solange wir äußerlich in der Doppelung von theoretischen Sätzen und praktischen Maximen hin und her schwanken, sind wir noch nicht in der Philosophie. Logik und Metaphysik gründen im Seinsverständnis, das durch die ontologische Differenz bestimmt wird, und diese scheint uns abstrakt, trocken und leer, und doch müssen wir fragen: Was ist Seinsverständnis?

Die Freiheit zum Grunde ist das Schwingen im Überschwung, in dem, was uns entrückt und die Ferne gibt.

Der Mensch ist ein Wesen der Ferne! Und nur durch echte ursprüngliche Ferne, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt das Erwachen der Antwort jener Menschen, die ihm nahe sein sollen.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die hier herausgegebene Vorlesung hielt Martin Heidegger unter dem Titel »Logik« im Sommer 1928, seinem letzten Semester an der Universität Marburg/Lahn. Heidegger las vierstündig, montags, dienstags, donnerstags und freitags. Die erste Vorlesung fand am 1. Mai, die letzte als Doppelstunde am 28. Juli, einem Samstag, statt. Den Nachruf auf Max Scheler (S. 62 ff.), der am 19. Mai gestorben war, sprach Heidegger am Montag, den 21. Mai 1928. Die »zusammenfassende Wiederholung« (S. 70 f.) trug er nach der Pfingstpause vor. Die Beilage »Ferne und Nähe« (S. 285) ist ein nicht vorgetragener Text zum Vorlesungsabschluß.

Für die Herausgabe standen Heideggers Manuskript der Vorlesung und handgeschriebene Nachschriften seiner damaligen Schüler Hermann Mörchen und Helene Weiß zur Verfügung. Das Originalmanuskript mit 73 (bzw. durch Doppelzählung: 74) quer beschriebenen Seiten im Folioformat enthält auf der linken Hälfte einen zu etwa drei Vierteln in Sätzen formulierten durchlaufenden Text mit vielen, teilweise ineinander verschachtelten und nicht immer ausformulierten Einschüben und einer großen Zahl überwiegend stichwortartiger Marginalien auf der rechten Seitenhälfte, dazu eine Reihe von Beilagen mit Notizen und Zusätzen. Die erste, stilistisch bereits überarbeitete Abschrift hatte Hildegard Feick besorgt. Ihr Text — das sei dankbar erwähnt — war eine große Hilfe bei der ersten Bewältigung der Schwierigkeit, die damals ungewöhnlich kleine Handschrift Heideggers zu entziffern. Bei dem Manuskript von Hermann Mörchen handelt es sich um eine stichwortartige Mitschrift der gesamten Vorlesung. Der Text von Helene Weiß setzt erst nach dem Leibniz-Teil gegen Ende des § 9 ein; er stellt, abgesehen von den ersten Seiten, eine Ausarbeitung ihrer stichwortartigen Mitschrift dar.

Beide Nachschriften spiegeln — das zeigt der Vergleich mit Manuskript-Passagen, die Heidegger unverändert vorgetragen hat — Verlauf und Begrifflichkeit der Vorlesung durchweg sehr zuverlässig. Gleichwohl geben sie — als nicht-stenographische Mitschriften — die Gedankengänge nur gerafft wieder. Dadurch fehlt ihnen unvermeidlich die Dichte der Handschrift. Auch geht die Spannung der Denkbewegung, in der Heidegger sich auf den Höhepunkten des Originaltextes die entscheidenden Gedanken geradezu erkämpft, weitgehend verloren. Oft bleibt zudem schon der Vortrag hinter der Komplexität des Aufgezeichneten zurück. Die größte Mühe wurde daher darauf verwendet, den Gesamtbestand der Handschrift zu sichern; jedes Stichwort und jede Andeutung eines Gedankens aus dem Originalmanuskript, die mehr als eine bloße Wiederholung enthalten, wurden berücksichtigt. In Anbetracht der Textlage verbot es sich auch, Partien aus den Nachschriften anstelle des originalen Wortlauts oder in diesen eingeschoben der Textgestaltung zugrunde zu legen. Aus den Nachschriften wurden aber verwertet: alle beim Vortrag gegenüber der Handschrift erweiterten oder zusätzlich entwickelten Gedanken, zusammenfassende Wiederholungen, soweit sie neue Begriffe oder Wendungen des Gedankens enthalten, alle Ausformulierungen von in der Handschrift nur stichwortartig notierten Ergänzungen und Randbemerkungen, sowie besonders geglückte Varianten in der Formulierung. Im ganzen galt es, das aus dem Vortrag zu Berücksichtigende der strengeren Darstellungsart des Geschriebenen anzupassen.

Der endgültige Text wurde nach den von Heidegger selbst gegebenen Richtlinien zusammengefügt. Das heißt, Einschübe, Randbemerkungen und Beilage-Notizen aus der Handschrift, Übernahmen aus den Nachschriften sowie Formulierungsvarianten aus den Vorlesungs-Rekapitulationen in den Beilagen oder den Nachschriften wurden unter sorgfältiger Beachtung des Heideggerschen Stils jener Jahre in den fortlaufenden Text

so eingearbeitet, daß nach Möglichkeit die Einheit der Gedankenentwicklung wieder hergestellt wurde.

Im Hinblick auf die Lesbarkeit und die Nachvollziehbarkeit der Gedanken waren die von Heideggers eigener Hand herausgegebenen Vorlesungen das Vorbild. Stilistisch wurde davon abgesehen, den handschriftlichen Text mehr zu glätten, als für eine stockungsfreie Lektüre und zur Vermeidung von Mißverständnissen erforderlich schien. Füllwörter wie »nun«, »auch«, »aber« usw., außerdem gewisse eigentümlich Heideggersche rhetorische Wendungen und Härten mußten zu einem großen Teil stehen bleiben, sollte sein charakteristischer Vorlesungsstil auch im Geschriebenen sichtbar bleiben.

Die Paragraphen-Einteilung hat Heidegger selbst vorgenommen. Die Gliederung der Einleitung und die Untergliederung der §§ 5, 9 und 11 stammen von mir. Die Formulierung des Titels von § 10 wurde der tatsächlichen Ausführung angeglichen. Da Heidegger sich in der Handschrift darauf beschränkt, den Text in meist sehr umfangreiche Abschnitte zu gliedern und die syntaktischen Zäsuren innerhalb der einzelnen Sätze meist nur durch kurze Gedankenstriche anzudeuten, blieben auch die Einteilung der Textabschnitte und die Zeichensetzung weitgehend dem Herausgeber überlassen.

Fremdsprachige Zitate, die als reine Belege fungieren, sind in Heideggers Handschrift unübersetzt. Erscheint der Wortlaut eines Zitats für den Gedankengang besonders wichtig, bringt Heidegger zumindest eine — meist kommentierende — Übersetzung, oft aber außerdem auch den fremdsprachigen Wortlaut. Diese Regelungen wurden hier, im Anschluß an Handschrift und Nachschriften, übernommen.

Die eckigen Klammern [ ] bezeichnen im Haupttext Zusätze Heideggers innerhalb von Zitaten und Übersetzungen; in den Fußnoten enthalten sie Anmerkungen des Herausgebers bei Literaturangaben.

Die mit »NB« eingeleiteten Abschnitte im Haupttext sind Nebenbemerkungen, die Heidegger selbst im Manuskript so bezeichnet hat.

Die Vorlesung enthält keine Darstellung einer traditionellen oder modernen Logik, sondern geht im Licht der Seinsfrage den »metaphysischen Anfangsgründen der Logik« nach; so lautet die von Heidegger selbst gewählte Überschrift für den Hauptteil des Kollegs. Diese Formulierung wurde daher auch als Titel dieses Bandes der Gesamtausgabe gewählt. Um jene Anfangsgründe aufzudecken, gibt Heidegger in der ersten Hälfte der Vorlesung eine Interpretation der auf viele einzelne Schriften und Äußerungen verteilten Metaphysik von Leibniz im Hinblick auf ihre Grundlegungsfunktion für dessen eigene und die überlieferte Logik überhaupt.

Diese erste große Leibniz-Interpretation Heideggers ist für seine Auslegung der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität besonders aufschlußreich. Die Bestimmung der Substanz als Kraft und dieser als (zwiefacher) Vorstellung schien Heidegger so entscheidend, daß er Leibniz — ebenso wie Kant — wiederholt auslegte: in dieser Vorlesung, in einer Abhandlung im 2. Band des Nietzsche-Buches und in der Vorlesung »Der Satz vom Grund«. Heidegger hat einen Teil der hier gegebenen Interpretation (vgl. § 5) bereits in der Festschrift für Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag veröffentlicht (»Zeit und Geschichte«, hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 491—S. 507). Der damals gedruckte Text enthält einige von Heidegger ausgewählte, leicht korrigierte und mit einer kurzen Einleitung versehene Partien aus der Abschrift von Hildegard Feick. Der Text war für die vorliegende Edition erneut an der Handschrift zu überprüfen. Dabei konnten alle in der Feickschen Abschrift unberücksichtigt gebliebenen Einschübe, Randbemerkungen und Notizen zusätzlich entziffert sowie weitere in der Handschrift und in der Frau Feick noch nicht zur Verfügung stehenden Mörchen-Nachschrift enthaltene Hilfen benutzt werden, um den Wortlaut zu komplettieren, einzelne

Lesarten zu korrigieren und eine Anzahl von Sätzen und Abschnitten in einer Reihenfolge anzuordnen, die der von Heidegger ursprünglich vorgesehenen Gedankenführung entspricht. Man darf sagen, daß nunmehr erst der Kerntext der ersten Leibniz-Interpretation Heideggers wirklich vollständig vorliegt.

Auf der Feickschen Abschrift beruhte auch der von Heidegger gekürzte Abdruck des Nachrufs auf Max Scheler in dem von P. Good herausgegebenen Gedenkband »Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie« (Bern und München 1975, S. 9). Dieser Text liegt nun ebenfalls vollständig vor.

Von Bedeutung für den Denkweg Heideggers, den besser nachzuvollziehen die Gesamtausgabe ermöglichen soll, sind neben der Leibniz-Interpretation im zweiten Teil der Vorlesung vor allem die Erörterungen von Transzendenz und Intentionalität, außerdem die Auseinandersetzung mit Max Scheler, die Leitsätze zum Verständnis von »Sein und Zeit«, die Einführung in die Zeit-Problematik, die Ankündigung der Umkehrung der Fundamentalontologie in eine »Metontologie« und die besonders ausführlichen Untersuchungen zum Weltbegriff im Zusammenhang mit dem Problem des Grundes. Aus diesen Untersuchungen ist die Abhandlung »Vom Wesen des Grundes« erwachsen.

Der vorliegende Band wäre nicht zustande gekommen ohne die Zusammenarbeit mit Herrn Dr. Heinrich Hüni, mit dem ich den Text kollationierte und der alle erforderlichen Arbeiten der Vor- und Nachbereitung mit großer Sorgfalt und Hingabe erledigte. Durch seine gründliche Vertrautheit mit Denken und Sprache Heideggers war er mir bei der oft recht mühsamen Konstitution der endgültigen Textgestalt unentbehrlich. Ich danke ihm herzlich. Frau Magdalena Prause gilt mein Dank für die Schreibarbeiten.

Wuppertal, am 1. Jahrestag des Todes von Martin Heidegger

Klaus Held